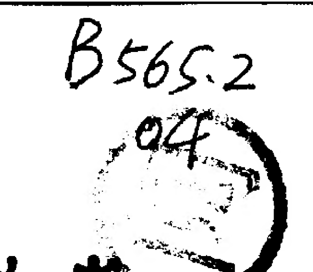


汉译世界学术名著丛书

论人类不平等的起源和基础

〔法〕卢　梭著

李常山译

东林校



商務印書館



汉译世界学术名著丛书

论人类不平等的起源和基础

〔法〕卢 梭 著

李常山 译 东 林 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-01752-1/D·137

1962 年 12 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32

1997 年 2 月北京第 7 次印刷　　字数 182 千

印数 15 000 册　　印张 7 3/4 插页 4

(60克纸本) 定价: 10.00 元

目　录

論人类不平等的起源和基础

附　录　(一)

附　录　(二)

让·雅克·卢梭(1712—1778年)

[法] 勒赛克尔

"……卢梭不断避免向现存政权作任何即使是表面上的妥协……"

卡尔·马克思:"给约·巴·施韦泽的信"

1865年1月24日

一个平民

正当第三等级中最前进的部分聚集力量向旧制度总进攻的时候,让·雅克·卢梭,于1750年发表了他的第一部重要著作:"论科学与艺术"。这是一个产生伟大著作的时代。这些伟大著作在整个思想领域内(哲学、自然科学、史学、伦理学、法学等)提供了一种新的世界观,动摇了以天主教为主要精神支柱的封建制度和专制政治的基础。孟德斯鸠的"论法的精神"发表于1749年,狄德罗的"关于盲人的书简"和毕丰的"博物学"第一卷也同样是在1749年发表的。"百科全书纲要"是1750年出版的;百科全书第一卷和达兰贝尔写的绪言是1751年问世的;伏尔泰的"路易十四的时代"也同时出版了。

这几年可以说是十八世纪的转折年代。在这几年里,学者们的著述基本上也都呈现着一种战斗精神,至少最著名的一些著作是如此的。这些著述表达了当时因被剥夺了一切政治权利而起来反抗封建制度的第三等级全体的要求。因为封建制度容许一小撮寄生者过着那种把自己的享受建筑在人民贫困之上的生活,阻碍了生产力的

发展和国家統一的实現①。

第三等級联合起来，反对君主专制；反对封建貴族；反对抵抗一切新思想的主要中心——教会。1750年前后，这个等級的力量已經构成了一个庞大的統一战綫，把战斗一直引向法兰西大革命。

但是第三等級并不都屬于同一的社会阶級。

占人口絕大多数的小农群众承担着封建剝削和国王課稅的全部負担。相反地，以包稅人身分出現的大資产阶級却在专制政权的賦稅制度下获取利益，他們也都过着那种把自已的享受建筑在人民貧困之上的生活。

在乡村中，不願放弃农村公社传統权利的貧农②，反对那些按照資本主义新方式經营土地的大包稅人。在农閑期間，这些貧农在家里还要为供給他們原料的商人工作，因此又受到商人的剝削。

在都市里，小手工业者无力和工場手工业竞爭；荒年的时候，小市民就只有餓死，而粮食投机商則大发横財。

这些利益上的矛盾，在大革命时期武装冲突未爆发以前，已經在当时各种学說中反映出来了。

出身貴族的高等法院法官孟德斯鳩，是一个和旧政权有广泛联系的封建大地主。孟德斯鳩的著作是企图調和資产阶級的願望与封建制度的矛盾。

伏尔泰和百科全書派，則比較前进，他們代表着进步資产阶級的利益坚决地向旧制度进行斗爭。伏尔泰本人以及爱尔維修和霍尔巴赫都是金融家和資本家。

他們的綱領是合乎历史发展方向的，因为它是以发展生产力为

---

① 更詳細的說明，参看百科全書"选輯本"的引言，人民古典丛書本，巴黎社会出版社1952年版。

② 参看H·勒斐弗尔："狄德罗"，巴黎古今出版社版，第17—22頁。

宗旨。在哲学上，他們当中的某些人，已經成为唯物主义者。他們相信人能够通过科学发現事物的本質，能够发展文化，并保証人們現世的幸福；他們对于社会的进步是抱有信心的。但是在政治上，虽然他們在君主专制制度下敢于支持民主的主张(狄德罗为百科全書所写的“政治权威”条①)，但我們却不能把他們看作民主主义者。这些人之所以願意保障人民的幸福，只是出于他們的仁慈观点而已。但是，在他們看来，保障人民的幸福不应是人民自己的事情，不应是“被剝夺了智慧和理智的”(霍尔巴赫的話)賤民的事情。因为伏尔泰等人是資产者，所以他們对于易于騷动的老百姓是怀有戒心的。他們認为建立理性王国应該是少数开明人士的职責。

但是，正如恩格斯所說：“这个理性王国，不是别的，正是資产阶級理想化的王国”②。世袭貴族遂为金錢貴族所代替。因此，所謂进步只能通过对人民大众的剝削来实現。小資产阶級同意和大資产阶級共同反抗旧制度，但小資产阶級沒有任何理由容許資本主义的发展，因为資本主义的发展，必然会使它遭到破产和被剝夺。小資产阶級，从封建剝削中是得不到任何利益的。它在旧制度的压迫下，所受的痛苦比較大，因之也比較容易接受民主思想。

但是，小資产阶級并不可能提出有效的經济綱領。它在絕望中，还抓住那被历史注定要沒落的小私有制不肯放手。它能用什么积极的东西来代替旧制度呢？它的願望变成了一种烏托邦式的空想：在一种平等的社会制度下，所有公民都成为小私有者。由于这种梦想和不可避免的經济发展相矛盾，因而这一阶級对于社会的进展只能表示叹惜；在社会进展的过程中，小資产阶級实际上所看到的是一

① 参看“狄德罗选集”，人民古典丛書本，巴黎社会出版社1953年版，第2卷，第164頁。

② 見恩格斯：“反杜林論”，人民出版社1956年版，第14頁。

种沒落，而这种沒落正是它本身的沒落。它对于科学——推动进步的工具——的发展，采取怀疑的态度；对于理性——研究科学的武器——也不能毫无保留地予以信任①。

我們正应当从这个角度上来看卢梭的著作，它向小資产阶級广大群众提供了一种思想体系。卢梭比百科全書派更前进，同时却又更审慎。他在政治上，虽然大胆得多，深刻得多，可是在哲学方面，却远远地落后于百科全書派中之最进步的学者。这就是卢梭著作中的深刻矛盾。这并不是由于他的天才上的缺陷，而是因为他作了小資产阶級的代言人，这一阶級所处的地位本来就是矛盾的。

成长的年代（1712—1750年）

卢梭于1712年生于日內瓦。如果把他看作是一个日內瓦人为日內瓦的人民而写作，則歪曲了卢梭的著作，同时也过低地估計了他的著作的重大意义。今天我們几乎可以断言，他在写“社会契約論”的时候，对于日內瓦的政治組織还是很陌生的。我們所以把卢梭当作法国人，与其說是因为他的祖先是十六世紀流亡的法国新教徒，不如說是因为他所受的教育完全是法国的教育，而且他在法国的文学上、思想上、以及政治生活上，曾經起过重大的作用。

虽然如此，因为他生长于日內瓦，这对他的著作就不能不发生一定的影响。他生来就是喀尔文教派的教徒，也就是說，他所信奉的是一种比天主教更富于个人主义与唯理主义色彩和更为严峻的

---

① 这里不过是关于第三等級各种傾向的簡短敘述，为使这一說明更为全面，还应該談到反映最貧苦阶层的願望的理想家們。在他們的思想里已含有共产主义理論的因素。其中最著名的是摩莱里。参看“自然法典”，人民古典丛書本，巴黎社会出版社 1953 年版。

宗教(馬克思曾經說过，宗教改革是資产阶級革命的先声)。而更重要的一点，日內瓦乃是一个共和国，因此卢梭毕生引以为荣的是，在法国国王的臣民当中，他是在一个共和国里出生的人；他終身保持的唯一头衔，就是"日內瓦公民"这一头衔。虽然日內瓦共和国实际上是一个实行富人寡头政治的国家，它的一切权力都屬于由二十五个人組成的一个很小的議会，不过我們認为这种情况在这里并沒有重大意义，而卢梭只在他的伟大著作发表之后，才明确地注意到这一点："生而为共和国公民"这一事实，使卢梭意識到他在当时的法国具有一种独特之点。

他父亲是一个鐘表匠，他的家庭屬于小資产阶級。卢梭并不認为自己是出身于最貧穷的阶級。他在"忏悔录"①中曾說他出生"于一个风俗习慣都不同于一般人民的家庭里"。但是，他自幼便失去了家庭的照管，生活于人民之中。

他父亲是一个无恒心而富于幻想的人。他时常一面修理鐘表，一面讓七岁的兒童讓·雅克給他讀抒情小說，但是，也讓他讀普魯达克的"名人传記"，这本書从十六世紀起就已成为一切拥护共和制的人們的公民讀本。他父亲因为与人发生了一場糾紛，于是离开了日內瓦，从此就再沒有照管一出生就失去了母亲的讓·雅克。

雅克被托付給牧师朗拜尔西埃有二年之久。在牧师的家里，他开始学习拉丁文。这大概是他仅有的在别人指导下的正規学习。以后他又在一个雕刻匠家里作了两年学徒。学徒的生活在当时是一种最苦的生活②。卢梭受过欺侮，还挨过打。他用一般兒童所使用的方法来自卫，他撒謊、偸窃。有一天，他終于逃跑了。从此他过了

① 参看格罗克劳德的版本(綠皮古典丛書)，第63頁。

② 参看讓·布吕哈著："法国工人运动史"，巴黎社会出版社 1952 年 版，第1卷，第72頁。

十三年的流浪生活，学会了各式各样的职业，也遭受过种种的痛苦。他倚靠一位年輕妇女华倫夫人过生活，后来成为她的情夫。这位年輕妇女也是一个在生活上放蕩不羈的女人。也許是由于一时权宜之計，卢梭改信了天主教。他作过僕从，教过音乐，虽然那时他对音乐还是一个門外汉。在安西，后来在商貝里，他都和华倫夫人在一起；他讀了很多書，并且独自从事有系統的研究。

1740年，卢梭在里昂作了德·馬布利先生家的兒童教师。德·馬布利先生就是埃蒂耶納·博諾·孔狄亚克和加布里埃尔·博諾·馬布利两位哲学家的兄弟。后来他带着一个乐譜草稿到了巴黎。他指望借这个乐譜发一笔財，他把它交給了科学院，結果却一无所获。

卢梭結識了一位同他一样不知名的青年作家狄德罗，并被介紹到各沙龙里去，例如財政家撒弥勒·拜納尔的女兒——杜班夫人的沙龙。由于时常教授音乐，卢梭終于学会了音乐，并且写了一部歌剧：“风雅的詩神”。但这一切都不能維持他的生活，因又陷入貧困境地，他便接受了駐威尼斯大使的秘書职务。这一职务，他担任了十八个月。就在这个时期，他开始关心政治問題，因而产生了写“政治制度”一書的最初思想。关于这个著作，他不过只写了一个引言：“社会契約論”。不久，他因为同大使意見不合，便又回到巴黎，准备在巴黎长期居住下去。

卢梭开始是以音乐家和剧作家而知名的。他的“风雅的詩神”上演之后，又和伏尔泰合編了一部歌剧：“拉弥尔的节日”。同时他还担任了杜班夫人的女婿德·弗朗格伊先生的秘書。就在这个时候，他同一个完全不識字的旅館女僕德萊絲·勒娃色尔同居，生了五个孩子，他先后把这些孩子都送到孤兒院里去了。

卢梭和哲学家們的来往更加广泛了。除狄德罗和孔狄亚克是他的契友外，他还認識了出身于金融家家庭的艾比奈夫人，后来又結

識了格里姆。

1749年夏季，狄德罗被囚于文新尼城堡里。有一天卢梭步行到文新尼城堡去，想陪同他这位朋友消磨一个下午的时間。在路上，他讀着“法国水星杂志”，偶然看到上面載有第戎科学院的征文題目：科学和艺术的进步起了敗坏风俗的作用，还是起了改善风俗的作用？

“在讀到这个題目的一刹那間，我看到了另外一个世界，而我也变成了另外一个人。”①

在卢梭将要成名的时候，他究竟是怎样一个人呢？

反动的批評家們，指摘卢梭有各种弱点和短处，說他反复无常，心性善变（他曾由耶穌教改信天主教，又由天主教改信耶穌教），同华倫夫人的关系，曖昧不明：有的时候，靠她生活，一方面是她的情人，同时却又称她为媽媽；并且有一个时期，他竟同意和园丁克洛德·阿奈共同占有这个女人。尤其是对于卢梭抛弃兒女这件事，批評家們認为对于一个写过教育論文的作者来說，是一个不可饒恕的罪过。

最不刻薄的，或者說是最狡猾的反动批評家們，把这一切都归之于他的神經病。他們說：“卢梭是个疯子”。这是誹謗鼓舞革命的主要人物之一的最巧妙的方法。

这些批評中所列举的事实并不假。讓·雅克一生都在害着影响他的神經系統的病症。但是他只在晚年才間歇地有精神失常的情形，这主要是由于他遭受迫害的結果。把“論不平等”、“爱弥尔”、或“社会契約論”这样条理分明的著作的作者說成是一个疯子，簡直是一种愚蠢的誹謗。

---

① 見“忏悔录”，第8卷，第216頁。

固然，卢梭在青年时代，給人的印象是：在生活上漂泊不定、不知道德为何物、不能抑制情感冲动的人。但我們应当知道这是一个自幼无人教养、很早就受到社会压迫、落得依賴一个放蕩女人过生活的青年在所难免的；而令人惊奇的是这位本来很可能变成社会渣滓的青年，却使自己成为这样杰出的人物。人們无法原諒他对子女的抛弃，但是，我們不应該用現代的观点来批評这件事。在十八世紀，那是流行的一种风气，甚至貴族也不例外。例如：达兰貝尔是丹森夫人的兒子，丹森夫人曾把他丢在一个教堂門口的长廊下面，这是尽人皆知的秘密。

卢梭因为要負担德萊絲·勒娃色尔全家的生活，經济十分困难，所以也和許多其他人一样，把孩子送进了孤兒院，和丹森夫人相比，他是更可原諒的。卢梭这一問題之所以特别引人注意，是因为他后来曾想針对着貴族的倫理提出一种新的倫理；但是在他抛弃孩子的时候，他还沒有考虑到这方面来。他在晚年，好象很追悔这种行为。从这点看来，与其說卢梭是一个負罪者，倒不如說他是一个牺牲者。

至于人們指摘他无恒心，实际上，这正应当算作他的一种光荣，这样敏感的人是不能忍受任何束縛的。他对于压迫所感受的痛苦比任何人都深，只要有人侵犯他的自由，他就立刻走开。这就是他在生活上漂泊不定的原因。他宁肯过着困苦冒险的自由生活，也不願意过安乐的奴隶生活。对他来說，爱自由比爱什么都深切。他願意始終保持他的本色：保持生活、情感、和思想的自由。当他决定为維护一种正确思想而发言的时候，关于財产、职业、甚至本人安全方面的任何顧虑，都不能使他閉口不言。即使世界上只有他一个人这样主张，他也要坚持他所認为是真理的东西。

在卢梭同时代的作家中，他是唯一的富有流浪生活經驗的人。

他在历次旅程中，認識了人民的痛苦①。卢梭亲身体会到依人为生、任人支配的那种屈辱。

他学会了爱人民；在人民中，他永远覺得那么温暖。

同时，这个从艰苦生活教育中鍛炼出来的人，終于找到了通过自修获得高深学識的方法。卢梭的学識固然不如对科学有深刻研究的狄德罗那么渊博，但是，卢梭毕竟具有通曉各种学問的头脑。他的著作种类的繁多和主題的多样性，可以証明这一点。他的著作包括音乐、戏剧、詩歌、化学、植物学、語言学、政治經济学、法律、教育、小說等等。这种学問不是从学校里学习得来的。卢梭沒有受过学校教育。他是一个独自鑽研学問的人，但是，他具有一种特殊的智力，能够完全掌握他所学的东西，并习慣于把一切观念都加以严格的評判。

1741年，当卢梭在巴黎各沙龙里出現的时候，他就是这样一个人。当然，他是在青年野心的推动下到沙龙去的。巴黎是当时的文化首都，只有沙龙才能使人成名。一个出身于平民的知識分子，如果各沙龙不把他捧上文坛，是不会有任何成名希望的。那里是一些养活卓越作家們的爱好文艺的大富翁、好客的有势力的貴妇人聚集之所。例如：馬尔蒙太尔、格里姆以及博馬舍等人，都是在沙龙里成了名的。为什么讓·雅克沒有这种幸运呢？他对巴黎各沙龙的貴族阶級，当时并未怀有任何成見。在他青年时期的作品里，我們也找不到任何敌視当代显貴人物的迹象。

但是，当卢梭和那些显貴人物有了接触以后，他就开始怀恨他們了。他的"病态的敏感"也是由此发展起来的。他对貴族們的日益增长着的敌对情緒，确实可以从他的性格中得到解释。要在沙龙里出风头，就必須是个瀟洒自如的人，而他却是一个腼腆而不善交际

① 参看"忏悔录"，第4卷，第117頁，一个农民因怕被征税而把火腿隐藏起来的故事。

的人；在沙龙中所需要的是对答如流，而他却拙于言詞，只有在孤独的时候才能有所創造；在沙龙中必須能輕松而机智地討論最重要的問題，而他却始終保持严肃的态度，全部精神都集中在各种不同的思想冲突上。总之，他应該象伏尔泰，而他却是讓·雅克。但是更重要的理由，乃是阶級的矛盾。在沙龙里，貴族們和大資产阶級过着造成人民貧困的豪华生活，而讓·雅克感到自己就是人民。男爵霍尔巴赫有一天問卢梭为什么对他那么冷淡，卢梭回答說："你們太有錢了"①。这些富人沒有人心。他們是虛伪的。

> "在一般群众中，虽然强烈的热情只是間歇地流露出来，但自然的感情却是随时可以見到的。在上流社会中，則連这种感情也完全沒有。他們在虛伪的感情掩盖之下，只受利益或虛荣的支配。"②

若是另外一个人就可能卑躬屈节、同流合污，但卢梭的特性就在于他具有不屈不挠的精神。人們想把他造成一个沙龙里的人物，一个小型的伏尔泰，那是不成的！他永远是讓·雅克·卢梭，日內瓦公民，并且对于使少数人富有，无数人穷困和全体人民不幸的那种社会，他要揭露其中的一切虛伪。

伟大著作的写作(1750—1762年)

"論科学与艺术"这篇論文曾受到第戎科学院的奖金，并且立刻引起了很大的反响。継而就开始了一系列的笔战。各种各样的作家（有时还有些非职业作家，如波兰国王斯大尼斯拉斯）都参加了对卢梭的攻击；卢梭从事答辯，爭論一直延續到第二篇論文发表的时候。他的論敌們曾企图破坏他的声望，他們根据馬尔蒙太尔和莫勒

① 見"忏悔录"，第8卷，第228頁。

② 同上，第4卷，第109頁。

萊的"回忆录"，肯定卢梭写这篇論文时曾受狄德罗的启发。他們認为卢梭曾把应征第戎科学院的論文計划告訴了他这位朋友，他的論文計划原来主张科学和艺术的进步，实际上曾起了改善风俗的作用。由于狄德罗热爱奇說异論，感覺到卢梭的論点过于平凡，劝他应当标新立异一鳴惊人，并临时发表了一些議論，卢梭后来在他的論文里把狄德罗的議論加以发揮。这种誹謗是不值一駁的。他們不只侮辱了卢梭，也侮辱了狄德罗，竟把他們二人都形容成热衷于一举成名的江湖之士。这两个人为了热爱眞理，不惜个人方面的种种牺牲，是应当享受另一种名声的。我們有什么理由可以假定卢梭对于他朋友所提供的新奇論点終生坚持不放呢？而且狄德罗并沒有在任何地方确認过馬尔蒙太尔的那种說法。相反地，狄德罗在他所写："反駁'关于人的博物学'一書"中，曾明确地說道：

> "卢梭作了他应当作的事，因为他是卢梭。我可能什么事都沒有作，或者可能作了別的事情，因为我毕竟是我。"①

狄德罗在"塞涅卡的生平"一書中所叙述的事似乎是眞实的。卢梭把应征的意图告訴了狄德罗，狄德罗大声叫道："沒有什么可犹豫的，你一定会采取任何人都不采取的主张②。"狄德罗是知道卢梭的傾向的，所以早就預料到卢梭对这一問題的答案。

这第一篇論文"論科学与艺术"一发表，就奠定了卢梭成名的基础。但这并不是一篇杰作。卢梭本人是沒有文人的虛荣心的，所以把这篇論文看作是他最坏的写作之一。

> "在所有出于我笔下的写作里，这是論証最薄弱，文笔最不协調的作品。"③

---

① 見阿塞札·杜尔諾福："狄德罗全集"，第2卷，第285頁。

② 同上，第3卷，第98頁。

③ 見"忏悔录"，第217頁。

这一論文虽然不过是一篇詞藻美丽宣揚道德的文章，但它是具有重大意义的，因为卢梭全部学說的萌芽，都蘊含在这里面了。

卢梭肯定科学和艺术的进步起了敗坏风俗的作用，他的这种意見，是和当时一般哲学家們所認可的观念恰恰相反的①。那时“百科全書綱要”象对科学的贊美詩一样，頌揚科学是可以使社会按照理性的要求重新建立起来的。可是卢梭却已观察到社会是建筑在不等的基础上，文化是为腐朽的貴族阶級而服务，貴族阶級的豪华生活是建立在人民的貧困上面的。卢梭这篇論文的眞正新奇之点，并不在于把善良的天性和腐化的社会对立起来。在卢梭以前，許多学者已經作过这样的对比，野蛮人是善良的这种論点在十八世紀是极其流行的。

但卢梭是第一个人以激昂的声調，指出了这一些人的豪华的另一面就是那一些人的貧困。这个論点，在这第一篇論文里还是很含蓄的，但在随着而来的笔战中就越来越变得明确了，特别是在答波兰

---

① 不过我們应当注意当时哲学家們的思想傾向也是各不相同的。安东·亚当在他所写的“卢梭与狄德罗”一篇重要論文里（“人文科学杂志”，1949年，1—3月号，第21—34頁）已經指明，那个时期在百科全書派中最接近卢梭的是狄德罗和格里姆，在科学和艺术与风俗的关系这一問題上，他們二人和卢梭的意見有許多相同的地方。狄德罗在百科全書（农业条）中宣称：

“一旦征服的野心扩大了社会的領域，并产生了奢侈、商业和象征各民族富强与邪恶的其他种种标志……”

把富强与邪恶两个名詞联系在一起，可能是从卢梭开始的。同样在“立法者”条中，狄德罗頌揚秘魯的法律，因为它建立了“财产共有制，从而削弱了私有观念——一切罪恶的源泉”。讀这一条，簡直可以使人相信是在讀卢梭的“論不平等”的一段摘录。所以安东·亚当肯定在卢梭写第一篇和第二篇論文时期所指摘的哲学家是伏尔泰一派的人物，而不是他的朋友狄德罗和格里姆。这样肯定是不无理由的。但日后他們的意見分歧这时已經有了萌芽，因为依狄德罗和格里姆看来，如果社会里有些坏的东西，那是不可避免地从自然法中产生出来的，应該把“进步”看作一个整体来接受。在“奢侈”条中，奢侈被認为可以使社会腐化，但同时也被認为是人所必不可少的。

国王的信中更显得清楚。卢梭的批判不只是反对封建社会，而是反对建筑在財产不平等基础上的一切社会。

从此以后，卢梭就找到了他自己的道路。他同哲学家們并沒有断絕关系，因为使他和哲学家們对立起来的冲突还处于潜伏状态。达兰貝尔在“百科全書”緒言里，格里姆在他的“文艺通訊”里，对卢梭这第一篇論文，都有善意的批評。卢梭也参加編纂百科全書的工作，提供了关于音乐的那些条目。1755年，他又把他写的“論政治經济学”也供給了“百科全書”。他在这篇論文里更发揮了他的論点，并从倫理的观点轉变到政治的观点。他同狄德罗依然保持着很密切的关系；由此可以看出狄德罗是卢梭最亲密的友人。狄德罗和他一样，都是小資产者，在一个很长的时期过着流浪文人的生活。

这时卢梭越来越和各沙龙疏远了，开始了他的“精神改造”，决定象一个小手工业者一样地独立生活。因此，这位著名的作者便自食其力，以抄写乐譜（每頁代价十个苏）为生。他树立了严肃而淡泊的生活榜样。就是这种可敬的个人生活榜样，使他贏得了小資产阶級的人心；后来象伟大的雅各宾党人馬拉和罗伯斯庇尔那样的人物，就是受了他这种生活和他的著作的影响。

1752年，卢梭的歌舞喜剧：“乡村卜者”上演了；随后又上演了他的另一个喜剧：“納尔西斯”，这一剧本的序文，明确肯定了他第一篇論文里的思想。他拒絕了国王为奖賞“乡村卜者”的成功演出而頒发給他的一笔年金。

1755年，他又参加了一次第戎科学院所举办的征文。“論不平等的起源”就是这次应征的論文。关于这篇論文的內容，我們在下面将加以分析。写完論文后，他曾到日內瓦去旅行，在日內瓦他又改信了喀尔文教。

由于厌倦了巴黎的生活，卢梭到艾比奈夫人在她舍夫来特别墅

的花园里，为他准备的一所园亭式的小房子里去居住，那小房子的名字叫作退隐廬。从那个时候起，他和百科全書派的爭論开始激烈起来。資产阶級的批評家一般都把卢梭和百科全書派的决裂說成是由于个人的原因。他們認为卢梭的多疑、敏感和自寻煩恼的怪癖，狄德罗的疏忽，格里姆的阴险都是造成决裂的原因。这些无关紧要的原因，很可能反而掩盖了存在于双方思想意識本身中的更深的原因。但是批評家的职責正在于抛开一切流言，一直追溯到冲突的根源。因为这本来是阶級的冲突。百科全書派中的前进派（狄德罗，霍尔巴赫）同中間派（伏尔泰）一样，都是发展資产阶級的进步綱領的，而卢梭則代表民主大众的利益。民主大众虽更富有革命性，却沒有积极的經济綱領，所以只好逃避在烏托邦內。

1758年，卢梭和艾比奈夫人决裂以后，便定居于蒙莫朗西，住在蒙·路易的一座小房子里。这是他一生中写作最多的时期。

他首先发表了“致达兰貝尔論演剧的信”。这封信終于使卢梭与百科全書派完全决裂了。在信中，卢梭并沒有反对一般的艺术，也并沒有不加分辨地反对各种类型的戏剧。卢梭曾一再表明：他深信在一种不再是基于社会不平等而建立起来的制度下，艺术在道德方面是会起良好作用的。艺术应該有它倫理的和政治的內容。卢梭之所以反对古典戏剧，是因为他認为那是一种貴族艺术。他这种看法虽然不正确，但为了給人民艺术开辟道路，这种看法在当时也是必要的。“致达兰貝尔的信”的末段提出了关于人民和公民的节日的方案。这个方案后来在大革命时期被采用了。由大卫下令規定的重大的革命节日，在卢梭的著作中，是可以找得出理論根据的。

1761年和1762年，卢梭先后发表了三部最重要的著作：“新哀洛伊絲”、“社会契約論”和“愛弥尔”。这三部著作都具有教育意义。在此以前，卢梭只揭露了在以財产不平等为基础的社会中，他

的同时代的人所以堕落的原因。現在他则指給他同时代的人一个新人的形象。"社会契約論"提出了一个民主的、平等的社会原則。那种社会里的人可以說都是由道德激励着的公民，換句話說，都是一些爱国者。

"新哀洛伊絲"一書，針对着貴族的腐化堕落，提出了一种合乎資产阶級理想的家庭道德；針对着色情和荒淫，提出了一种更健康的情感生活。

但是并不只此，处在当时那个时代的卢梭，認为要建設一个更好的社会，必須改造个人，所以他在"爱弥尔"一書中提出了一个合乎自然法的教育計划。

三部著作相互关联，好象都屬于一个整个的伟大的計划。

但是卢梭思想的固有矛盾，以及他所代表的阶級的固有矛盾，在这三部著作里，随处都可以发現。只須一个比較詳細的分析就可以把那些矛盾揭示出来。不过在这一簡短的評述中，我們只想指出这三部著作每一部在历史上的重要性而已。

"社会契約論"是一部关于政治法的論著，內容非常抽象，讀起来也比較枯燥，但这是一部宣布人民主权原則的、最深刻最成熟的著作。为了确保自己的自由，每个公民把自己置于代表公共意志的至高无上的主权支配之下，公共意志所体現的就是人民的意志。卢梭并把主权者，換句話說，就是把公共意志，和負責执行法律的政府区别开来。这里就出現了难題，因为卢梭停留在資产阶級的思想范疇，沒有考慮到消灭私有制的問題。社会上旣然有富人和穷人，那么如何防止富人攫取政权，强奸公共意志呢？这是資产阶級思想所不能解决的問題，卢梭只好用一些空想来摆脫这些难題。他贊賞財产的平等，贊賞能以阻止工商业发展的那些取締奢侈的法律。他預感到这些方法是无济于事的，結果他只有求助于建立一种国教，

来巩固国家的組織。

对于雅各宾革命党人，沒有比这本書影响再大的了。在他們看来，这是一本革命道德，国民精神，总而言之，爱国主义的手册。再沒有比卢梭的思想与世界主义更相径庭的了。正是在"社会契約論"里，人們可以最明显地看出，在1789年前，爱国主义和共和精神是密不可分的。

另一方面，根据卢梭的主张，旣然所有公民已經把他們的一切权利都交与了最高权力者，則为了保障自由，最高权力者应当具有无限的权力。这种主张給雅各宾党人提供了实行革命恐怖的理論根据。

最后，"社会契約論"里的国民宗教論，曾启发罗伯斯庇尔树立了对最高主宰的信仰。

論兒童教育的专著"爱弥尔"，曾起过进步的作用，特别是人們如果把卢梭的思想和当时在学校里实施的那种教育加以比較的話，它的进步意义就更为明显。那些学校大部分都在耶稣会教士們手里，直到1762年他們被驅逐时为止。卢梭依照文艺复兴时代那些伟大的人文主义者的榜样，要求无論在生理上和精神上，人的全面发展。卢梭主张实行实物教育，尽可能地用对事物的直接观察来代替書本知識，在这种教育中，科学应当起主要作用，理論应当与实践相結合。爱弥尔所以学习一种手艺，是因为"我們已面临危机而革命的时代即将到来"①，任何社会地位都难免要发生动搖。这种兒童教育是以这样的原則为基础的：应該发展兒童的个性，尊重自然給予兒童的善良的禀賦，使他远离一切成見，远离一切不是以理性为基础的传統；总之，应該把他培养成一个能够独立判断的人。这在大

① 見"爱弥尔"，第3卷。

革命的前夕是很重要的。

但是也許就是在“爱弥尔”一書中，卢梭思想上的矛盾和他的喜好空想的性格，表現得最为明显。首先卢梭对于兒童教育在培养新人方面应有的作用的看法是烏托邦式的。因为由誰来培养新人呢？为使兒童教育具有一种革命意义，首先应該教育那些教育者。由此我們可以看出十八世紀哲学家們的唯心主义，他們以为思想支配世界，因而認为要改造社会，必須改造个人。

另一方面，卢梭所想培养的是什么样的人呢？是自然人呢？还是“社会契約論”中的公民呢？

“从造物者手中出来时，一切都是好的，到了人的手里，一切都变質了”，这是“爱弥尔”一書开头的两句話。但是以后卢梭很快又肯定：“优良的社会制度是最善于改变人的本性的那种制度”。在这里，我們認为卢梭是徘徊于两者之間的，即：徘徊于資产阶級的爱国主义与資产阶級的个人主义之間，前者在雅各宾党人的英勇的烏托邦主义中曾找到过最出色的表現，后者，則是为了发展以竞爭为基础的資本主义所必需的。我們可以說，在这里卢梭深刻地表达了資产阶級的基本傾向，这些矛盾的傾向是卢梭所不能超越的，因为要超越这些矛盾，只有近代的无产阶級才有可能。实际上，应当成为公民的爱弥尔，是与一切社会生活完全隔絕，在孤独中成长起来，至少在他十五岁以前是那样的。

这种反社会的傾向，后来竟被反动思想家所利用。現在資产阶級仍然特别注意使兒童在不知社会生活的情形下来受教育。另一方面，卢梭为了想使爱弥尔不受一切成見的影响，竟不讓他知道人类的文化，而人类文化，乃是人們生活經驗的果实。爱弥尔直到十二岁都沒接触过書本，而且只是从那时起人們才开始启发他的智慧。从各方面看，卢梭可以算得是兒童教育家的鼻祖，不过使用的所謂

新方法，实际上是表明了資产阶級文化的倒退①。

因此，这部內容复杂的作品发生了双重的影响。它启发了雅各宾党的进步的教育計划，例如雷伯乐季耶·德·圣·法尔果和圣·鞠斯特的教育計划，但也助长了十九世紀以及今日某些兒童教育家的反动理論。

至于卢梭在“爱弥尔”一書中所写的著名的“撒瓦雅副主教发願詞”则应另当别論。在那篇发願詞中，卢梭陈述了他所主张的宗教原則。他相信灵魂不灭，相信天上有一个賞善罰恶的上帝。他所看到的自然界的奇迹和他的良知的直覚，使他确信上帝的存在，这种直覚即所謂“神賦的本能”。因此卢梭可以說是自然神論者。表面上他是和伏尔泰接近的，因为伏尔泰也是自然神論者。卢梭和伏尔泰完全一样，否認出于这一教会或那一教会的一切神圣启示②、教仪和信条。他所理想的宗教和伏尔泰所理想的一样，很可以不用教士。我們不应当忽略卢梭和其他哲学家一样，是向教会作斗爭的，因为教会是封建制度的主要堡垒。

实际上，卢梭創立自然神論的願望是和伏尔泰的願望完全不相同的。伏尔泰不接受唯物主义，至少他沒有正式承認过唯物主义，因为他需要在人世之外有一个监視人民的神，使人民服从，并保护私有財产。相反地，卢梭則需要一个神作人民的安慰者，在人世之外，替被压迫的人复仇，懲治恶人，也就是說懲治富人。

> “若眞沒有神的存在，当今有权势的人們、富人們、幸福者們一定是很高兴的。但是对来世生活的期待，却可以安慰人民和受苦者的現世生活。”③

---

① 参看乔治·谷尼欧对这些方法所作的批評（“新批評”杂志，第36—38期）。

② 但卢梭覚得福音書中也有一些神圣的事物。

③ 1758年卢梭致德萊尔先生的信。

为了判断“发願詞”在历史上所起的作用，不应仅以研究其中簡单的信条为滿足。我們可以断言，卢梭因为保持了一种宗教信仰，所以更容易和他那一时代的小資产阶級和人民相接近，因为对于他們来說，天主教仍然是有一种强有力的影响的。恩格斯曾經指出①，在法国，唯物主义起源于貴族；百科全書派始終是和人民有距离的。此外，卢梭还和宗教进行了妥协，因而移轉了斗爭的重心。这已不是理性对宗教的斗爭，而是人民——农民、小資产阶級，无論他們是否信仰宗教——反对貴族和富人的斗爭了。我們可以說在“发願詞”里，已經蘊含有罗伯斯庇尔政策的思想。罗伯斯庇尔深刻地了解：如果一方面要消灭人民群众的宗教成見，而同时要把他們团結起来反对貴族，那是不可能的。在那个时候，吉隆特党人一般都是无神論者，也是百科全書派的拥护者（例如孔多塞），他們都背叛了大革命。

在这具有决定意义的时刻，卢梭的自然神論起了有益的作用②。

尽管如此，在哲学思想史上，如果拿“发願詞”和百科全書派的唯物主义相比的話，不能不說前者标志着一种退步。卢梭竟乞灵于宗教上的蒙昧主义，由于他断言他的良知，先于一切理性，向他啓示了神的存在，因此卢梭便为信仰主义敞开了大門。反动派沒有放过利用这一事实的机会③。“爱弥尔”刚一出版，勒夫朗·德·彭比年主教就祝賀卢梭創立了一个介于基督教与哲学家之間的第三派。所以馬克思主义的大师們認为他們受狄德罗和百科全書派的影响大于卢梭的影响，那是不无理由的。

---

① 參看馬克思和恩格斯：“哲学研究”，巴黎社会出版社 1951 年版，第 117 頁。

② 拜納尔·格罗居森在他所著的“讓·雅克·卢梭”一書里，关于这方面写了很多出色的文章（第 234—320 頁）。

③ 应該补充說明：从客观上看来，如果被压迫者相信有一个可以使他們得到安慰的神的存在，只能使人民逃避斗爭。

在今天，我們很难想象“新哀洛伊絲”一書，在过去許多世代中所产生的影响，因为象那种伤感的笔調現在已經沒有那么大的动人力量了。这部通信体裁的长篇小說标志着小說史上的一个轉折点。同时由于“新哀洛伊絲”一書所提問題的多样性，我們几乎可以說它是一部卢梭主义的百科全書。

在卢梭以前，小說只是供人消遣的言情文学所慣用的体裁，“新哀洛伊絲”一書給予这种貴族式的文风一个决定性的打击，因而使小說向現实主义道路迈进。在卢梭以前，并非沒有伟大的現实主义小說家，例如勒薩日、馬利沃、普勒弗斯特都是現实主义小說家，但是零零散散地見于他們作品里的写实主义成分，都集中在“新哀洛伊絲”里了。这眞是一部写实的，同时又是抒情的小說。人們在这部小說里，特別是在第一卷里，可以讀到对热情的歌頌，这种热情无疑会使人伤感，但同时却能丰富人的精神生活；它是生活的最高形式，它本身是善良的。在这一点上，卢梭和狄德罗一致，是反对基督教的。他控訴了因为阶級关系致使朱丽叶不能和她的情人圣·普乐結婚的那种社会制度；他控訴了那一时代的社会里妇女們所处的屈辱地位。

卢梭反对破坏家庭的貴族阶級的放蕩生活，頌揚家庭生活的庄严。在“新哀洛伊絲”的第二卷里，朱丽叶始終忠实于她的丈夫沃尔馬先生，这是那个时代的貴族們認为可笑的事情。关于这一点，卢梭也与狄德罗相近，是格罗茲的贊賞者①。

另一方面，卢梭把在乡村自然环境中人們所过的淳朴的、自然的生活，与都市里貴族們所过的腐化生活，加以对比。他以新的，从文艺复兴以来所不曾有的笔調，歌頌自然。除了狄德罗間或作不

---

① 格罗茲(1725—1805年)法国抒情画家。——譯者注

同的主张外，在其余的百科全書派学者們看来，自然是一个抽象的观念，一个哲学范畴；正如斯宾諾莎所說的，自然是以其自身为原因的实体。与百科全書派正相反，在卢梭看来，自然是一个活生生的实在物，充滿了他可以用一切感官来享受的富源，它是灵感的源泉，它是人的一个知己。

"新哀洛伊絲"一書最突出的新颖之点或許是：这一作品重新采用了十八世紀很少見的抒情詩体，而卢梭却早就是一个最伟大的抒情詩人。他所写的散文并不仅以明晰而有力地表达思想为滿足。他既是音乐家，所以他也善于用音韵来激起各种热烈的感情。澎湃的热情是有感染力的，这就是无数的女讀者讀了"新哀洛伊絲"所以要流泪的緣故。

但是"新哀洛伊絲"也反映着小資产阶級的各种矛盾。第一卷，是感情自由奔放的贊歌，第二卷則与第一卷恰恰相反，是劝人安于命运的說教。因为当朱丽叶由于父亲的命令，同意放弃她所爱的人而嫁給一个老头子的时候，这是天性在社会制度面前低了头，而这种制度，却是第一卷所雄辯地控訴过的。反动的浪漫主义就从这里面取得了种种的主題：在天堂中得到安慰的希望、忧郁、喜爱孤寂、静思与冥想、为感情而追求感情等等。

晚　　年(1762—1778年)

"爱弥尔"一書的出版引起了当局对卢梭的迫害。高等法院检查了那部書，并发出通緝該書作者的命令。卢梭必須急忙逃亡。巴黎大主教发出了一个反对卢梭的教書；新教徒对他也沒有表示更好的态度。他在日內瓦也受到了責难。他投到紐沙戴尔州的莫季耶村去，那里的牧师糾合当地的居民反对他。他逃避到伯尔尼州的比也

納湖中圣彼得島上去，伯尔尼的上議院也立刻将他驅逐出境。他經过阿尔薩斯省到达了英国，那是哲学家大卫·休謨邀請他去的。不久，他們两个人鬧了意見，卢梭又回到法国，重新过着流浪生活。1770年被当局赦免以后，他才定居在巴黎。直到1778年卢梭在爱尔蒙維尔逝世以前，都是过着隐居生活，只和少数友人来往，因而他不信任一切人了。反对他的有教会、高等法院、王室权貴以及哲学家們。当时他虽然在表面上与社会隔絕，过着孤独的生活，可是沒有人比他有更大的影响和更多的热烈的崇拜者了。他曾接到过从科西嘉和波兰的来信，請求他为这两个民族起草宪法。一些和卢梭素不相識的崇拜卢梭的人們都想到他那偏僻的退隐的地方去拜訪他。这位被驅逐的遁世者在輿論方面所具有的吸引力，是他的那些迫害者們所沒有的。这一时期他写的东西还是很多，但是他的著作已改变了性質。此后，他所以还向世人說教，无非是給人們指出他自己的榜样，并极力向后人申訴他所受的誹謗和不公平的待遇。在这些写作中有“忏悔录”，随后他又写了“独行者的幻想”，但这部作品还沒写完他就去世了。

“忏悔录”并不完全是卢梭的生活的历史，而主要是他的精神和情感的历史。这是对心理分析的杰作；是动人的論辯；是对他的論敌慷慨激昂的責难（虽然这种責难往往有失公正）；同时也是一首抒情的詩歌，一首世界文学中最美的詩。卢梭是在浪漫主义时代行将大放异彩的抒情文学的大师。他的个人主义是有它积极的一面的。在所有第三等級的人还被封閉在封建框子里，受着屈辱和被剝夺了权利的时候，作为“个人”的卢梭就业已肯定了“个人”具有无可代替的价值。他在“个人”身上发現了无限的精神財富；他向世人揭示了內心生活的宝藏和存在于人本身中的一切潛在力量。卢梭就这样为人的解放而工作。当然，伏尔泰及其他哲学家也曾为了使人确信人

本身是神圣的、不可触知的（Intangible）这一观念而奋斗过，但那只是停留于抽象的概念上。卢梭把这一概念加以渲染了，并給了它以生命和血肉。

但是实际上卢梭所帮助建立的正是資产阶級制度。在这种制度下，个人只有倚靠自己。

資产阶級的个人主义很快就把它的反动的一面显露出来了：囿于自我、置身于社会之外来反对社会、为情感而崇拜情感、幻想以及心灵的消极状态。所有这一切已出現于卢梭的著作中，嗣后并在浪漫派中最反动的作家們的作品里泛滥起来（如在沙朵勃里盎和在德国的一些作家的作品里），直到今天这一切还在各种不同的形式下，支配着整个反动文学。

卢梭和我們

卢梭的影响是多方面的。关于卢梭，首先应該称頌的：他是雅各宾革命党人的鼓舞者。他在历史上的伟大功績在于为小資产阶級提供了一种理論，使他們在大革命决定性的时刻，不管資产阶級的意向如何，領导了人民群众，拯救了被欧洲封建势力所进攻的資产阶級革命。被我們尊崇为最純正的革命党人，象馬拉、罗伯斯庇尔和圣•鞠斯特那些人物，都是深受卢梭的著作思想影响的。人們曾在罗伯斯庇尔的手稿里找到了一段文字，似乎可以証明这位青年馬克西米廉①，在大路易公学毕业后，曾去拜訪过他所崇拜的大师。卢梭学說中的矛盾，也存在于罗伯斯庇尔派的綱領中。圣•鞠斯特使国民議会通过“六月命令”以后，計划建立一个平等的小私有者的

① 罗伯斯庇尔的名字。——譯者注

民主制，这种烏托邦計划当然是被历史淘汰了。十一月事件[1]恰恰是可以用雅各宾党的經济綱領的烏托邦性質来說明的。

卢梭对于大革命的影响，不仅可以从他的思想来說明，还可以从和他的思想分不开的文笔来說明。他的激昂的雄辯；他的感人的詩詞，确实可以推动当时民主大众。伏尔泰喜欢用的武器是諷刺；卢梭喜欢用的武器是雄辯，这种变化标志着革命准备中的一个新阶段。实际上1750年以前，諷刺是哲学家們所采用的主要文体。諷刺有一种破坏作用；同时对进步事业也有很大的貢献。諷刺善于以智慧的光芒来暴露封建社会和天主教的种种荒謬可笑之处。但是諷刺的作用有它一定的限度。諷刺是宫廷或沙龙里的人物所做的事情。他們即便了解到那些荒謬可笑之处，至多不过哄然一笑而已，因为决定性斗爭的时机尙未到来，而且他們本身就是些貴族或大資产者，还有等待的时間。我們并不是說伏尔泰只是一个文艺欣賞家，沒有热情地战斗过。1750年以后，他那諷刺的武器更强有力地发揮了鞭笞作用。但是雄辯則不是他所擅长的。相反地，卢梭的雄辯却能抓着人心，它是向不能再忍受压迫的、憤恨不平的人們而发的。它不只是启发了智慧，而且还把人身上的一切潜力都发动起来。政党俱乐部中以及各种集会上的大演說家們，在1789年用以喚起人民大众的就是这种雄辯。

大革命以后，卢梭的影响仍然是很大的。自从他的著作出現以后，作家們再不可能象以前那样地写作了。所有浪漫派的作家們，都自称是宗奉卢梭的榜样。沙朵勃里盎是这样，米什萊或拉莫奈也是这样。在这以后，我們还可以看出卢梭对于各大作家的直接影响。托尔斯泰和卢梭相同的地方是那么多，以致自称是他的門徒。罗曼·

① 指1794年革命历11月9日(即公历7月27日)罗伯斯庇尔政权被推翻的事件。——譯者注

罗兰的哲学上的理想主义，他的热爱人民，热爱正义、和平与自由的感情，都表現出他也是卢梭的一个拥护者。

另一方面，卢梭所激起的仇恨，一直到我們这一时代也还沒有平息。世界上象他那样受到反动批評家的誣蔑的作家是很少的。在1912年他的誕生二百年紀念时，还有人对他表示了强烈地仇恨。

今天的資产阶級是不敢毫无顧忌地使用那些粗暴的手段了，面临着日益高漲的进步势力，他們必須采取狡猾的手段，必須使用种种方法来达到他們的反动的目的。对他們說来，与其毁謗卢梭，倒不如試图利用卢梭著作中一切可作反动解释的地方，更为有利。

因此，那些大声疾呼反对进步，提倡开倒車的空想主义者們；那些一面实行危害劳动人民的政策，一面滔滔不絕地講說社会正义的人們；那些自認为一切皆备于我，皆备于自己的良知，因而認为不需要馬克思主义社会科学的人們；那些把整个社会都予以否定的人們；那些在工人阶級里面散布小資产阶級思想的无政府主义者們，都抬出卢梭来作为他們理論的根据。

当然，現在也有許多可敬的研究卢梭的人，他們很誠恳地在努力发掘卢梭思想的眞正意义，但是他們的工作并不一定总能闡明問題。天主教徒努力想把卢梭拉到他們那一面去；某些实証論者很有理由地对这一点深感不滿，但他們竟想把卢梭說成是一个彻底的唯理論者，那也同样是不正确的。

馬克思主义者批評的任务，在于使人們对卢梭的思想有全面的了解。要批評他的弱点并且对这些弱点加以說明，同时也要指出他对世界文化的巨大貢献。卢梭对祖国、对自由和对人民的热爱以及他对人民的剝削者的憎恨，都很卓越地表現在他的著作中。正因为这一点，我們的人民才以崇敬的心情怀念着这位哲学家讓·雅克。他的著作是构成我們民族文化的主要的一环。

論人类不平等的起源和基础

引　言

"論文"的发表

"我想那是1753年的事，第戎科学院发表了'人类不平等的起源'征文启事。我被这个意义深远的題目激动了，我很惊訝这个科学院竟敢提出这样一个題目。好吧，既然它有勇气提出来，我也很可以有勇气来加以研究，于是我报名应征了。

"为了便于思考这个意义深远的題目，我到圣日尔曼去作了一次七八天之久的旅行……我到树林深处去探索，我在那里发現了原始时代的形象，我在心里描繪了那个时代的历史的輪廓。我无情地駁斥了人間的无聊的謊言；我大胆地把人們因时間和事物的进展而变了样的天性赤裸裸地揭露出来；并把'人所形成的人'和自然人加以比較，从所謂'人的完善化'中，指出人类苦难的眞正根源。我的灵魂，被这些卓絕的默想所激发，上升到神的境界。在那境界中，我看到我的同类在他們因固执成見而走入的迷途上，还繼續朝着錯誤、灾难和罪恶的方向行进。我于是用一种他們所不能听見的微弱声音，向他們喊道，'你們都是毫无道理的人，你們不断地埋怨自然，要知道你們的一切痛苦，都来自你們自己'。

"我这一篇'論不平等'就是这样的默想的結果。这篇論文比我所有的其他著作都更符合狄德罗的旨趣，而且他就这篇著作給我提供的意見，对我也最为有益。不过这篇东西，在全欧洲恐怕只能找到很少数的讀者能够理解，而这些讀者中恐怕更沒一个人願意談論它。这原是一篇为应征而写的文章，所以我把它寄給了科学院，但是我早就料到一定得不了奖，因为我深知科学院的奖金决不是为我这样的文章而設立的。"

卢梭就这样在他的"忏悔录"里① 叙述了这篇論文是怎样写成的。他并沒有猜錯，1754年初，科学院把奖給了无名的达尔拜尔神父②。不久以后，卢梭得到了回日內瓦的机会。他是1754年6月1日离开巴黎的。这一著作的献辞已經起了草，他在路上完成了，并在結尾注上"6月16日于商貝里"。他本打算請求日內瓦政府許可他把这篇献辞呈献給他的祖国；后来他又放弃了那个計划，因为他怕遭到拒絕。結果沒有征求任何人的意見，他就把献辞发表了。这篇献辞是献給国民議会的，也就是說献給全体公民的。在那个时候，官員和人民的关系很坏，这件事引起了官員們的猜疑。这篇献辞"只是給我在議会里招致了許多敌人，在資产阶級中引起不少人的嫉妒③"。

在日內瓦，卢梭結識了書商萊易，后来萊易成了卢梭著作的出版人。虽然卢梭的性情难以与人相处，萊易却成了他的忠实的友人。萊易于1754年10月收到了卢梭这篇論文的手稿后，便回到阿姆斯特丹。到了1755年4月，这篇論文就在阿姆斯特丹印出来了。

6月19日萊易得到了馬勒尔卜④的許可，把該書运入法国，8月中旬运到了巴黎1700本，由書商毕梭发售。另外有200本寄到了日內瓦。后来在1759和1762两年經萊易手这篇論文再版了两次。作者在世时，人們就已看到未經合法手續而譯出的三种文字的

① 見"忏悔录"，第8卷，第238頁。

② 以下一段摘录是这位得奖者的才华的样品："我們应当这样設想：从創造者的手出来的人的本性，可以比做得了清洁的露水和温暖的阳光而开放的花朵，它的清新、灿烂和芬芳，同样使人迷恋……人本是为了認識一切而生的，他会毫无錯誤地認識一切。他无須害怕黑暗，也无須害怕騙人的光明。他所看到的都是美好的、正确的东西；他的心灵和他的精神絕不发生矛盾。"

③ 見"忏悔录"，第241頁。

④ 馬勒尔卜（1721—1794年），路易十六时代的大臣。——譯者注

譯本①。

由这第二篇論文而掀起的論战沒有象“論科学与艺术”所掀起的論战的规模那么广泛。“法国水星杂志”在1755年10月号上发表了“日內瓦公民費洛波利斯（眞名查理·庞奈）的一封信”，卢梭馬上作了答复。同年伏尔泰的著名的致謝卢梭贈書的信（1755年8月30日写的）也发表了：

> “从沒有人用过这么大的智慧企图把我們变成畜牲。讀了你的書，眞的令人渴慕用四只脚走路了。”

卢梭对这一封信曾加以反駁，說他从来沒有想使人返回到野蛮状态中去②。

“論文”的渊源

卢梭的第一篇論文是討論倫理問題的。第二篇論文則是一部关于政治学的著作，这篇論文一发表，卢梭便立刻被看作是伟大的政治思想家了。这部書决不是偶然写成的，著者从1743年在威尼斯逗留的时候起，就已經計划要写一部巨大的論述**政治制度**的著作了。

> “从那时起，我的眼界因为研究倫理学史而大大地展开了。我已看出一切都归源于政治，而且，无論我們作什么样的解释，一个民族的面貌完全是由它的政府的性質决定的。因此‘什么政府是人們可能有的最好的政府’这一重大問題，我覺得可以归納为这样一个問題：究竟是哪一种性質的政府才能使人民变成最道德的、最明智的、最富有学識的、最好的（最好二字应从广义方面去理解）人民呢？我認为这个問題和另

① 本書出版不久就有了两种德文譯本，1756年出版了一种英譯本，1761年又出版了另一种英譯本；还有俄文譯本，是于1770年出版的

② 后来在1767年，伏尔泰在他写的悲剧“西徐亚人”里对卢梭的論文又加以辯駁。

外一个問題很相近，尽管彼此并不相同，即：始終最能遵守法律的政府到底是哪一种性質的政府呢？从这一問題中还可以产生‘法律又是什么呢’？以及一系列具有同样重要意义的問題。”①

这段文字很明显地指出，至少卢梭在未遇到都德特夫人以前，政治問題是他所思考的中心問題。这样看来，那时他一定已經讀过关于政治学的古典著作了：例如亚里士多德的“政治学”和柏拉图的“共和国”，他的思想受到这些著作很大的影响。在近代人的著作中，卢梭曾讀过自然法学派格老秀斯和普芬道夫等人的論著。

荷兰人德·格鲁特（即格老秀斯）在1625年发表了“战争与和平法”，因此而享盛名。格老秀斯的这部著作曾被德国人普芬道夫加以发揮。普芬道夫就是“自然法与国际法”巨著（共八卷）的作者，他于1673年又发表了一个簡編：“人与公民的义务”。

这两位法学家的著作，已經在十八世紀初年由法国新教徒巴尔貝拉克譯成法文。巴尔貝拉克为传布这两位法学家的学說，曾以很大的努力对他們的学說加以明白通俗的解释，使它变得不太难懂，而且有的地方还作了修正。

最后，“自然法的原則”（1747年）和“政治法的原則”（1751年）的作者日內瓦人布尔拉馬基也曾把上述两位法学家的学說通俗化了，但沒有加入任何新的东西。

自然法学派的伟大功績在于他們摧毀了神权学說。这些新教徒們曾努力把国家从天主教的神学势力中拯救出来，因此他們的学說在十八世紀奉行新教的国家里，取得了合法的地位。所有这些新教徒們都想象着一种假定的自然状态，在这种状态中生活的人們，都是自由和平等的；为了要过渡到文明状态，人們訂立了一个契約，

① 見“忏悔录”，第9卷，第247頁。

或者自願地，或者出于不得已（例如由于征服者的权利），都服从一个政治权威。在这种契約里，人們可以要求制定一些保障自由的条款，由此便产生了各項根本法。因此，主权的源泉就是人民；而主张神权学說的人們，則認为一切权力皆出于神，按照圣保罗的說法"一切权力都来自上帝"。至于主权的行使可以在两个极端之間（君主专制制度与全民的民主制度）采取各种不同的形式。格老秀斯和普芬道夫是十七世紀的資产阶級代表，是君主专制制度的拥护者。至于巴尔貝拉克和布尔拉馬基在十八世紀已經不再是君主专制主义者了；他們承認人民有抵抗暴政的权利。但他們并不因此而成为民主主义者。正准备写"政治制度"一書的卢梭，讀了他們的著作以后，一面采用了他們学說中的某些主要原則，同时却起而反对他們。在"社会契約論"里（第二卷，第二章），他譴責格老秀斯"剝夺了人民一切权利"；他說格老秀斯本人和格老秀斯一派的学者，甚至連巴尔貝拉克在內都是被君主收买了的，因为"真理不是一条使人成名的途径，而人民既不会給他們公使或教授的职位，也不会給他們年金"（同上書第二卷，第二章）。

由此可見，卢梭一方面是自然法学派的繼承者，同时又是他們的敌人，因为他們不是民主主义者。

卢梭也讀过霍布斯（1588—1679年）的著作。霍布斯是一位深刻而有权威的思想家，在他写的"論公民"（1642年）和"利維坦"（1651年）两書里，建立了一种关于君主专制制度的独特的理論。霍布斯从唯物論的前提出发，指出在自然状态中，"人对人象狼一样"，而自然法学派的理論家們，則繼亚里士多德之后①，認为人生来是具有社会性的。依照霍布斯的学說，为了避免长期战爭状态的

① 亚里士多德說："人是政治动物"。

悲惨結果——死亡，人們相互間訂立一个契約，根据这个契約，人們把統治他們的最高权力无条件地交給第三者（个人或团体）。这样，国家就变成一个怪物，一个利維坦，拥有一切宗教和非宗教的权力；它不会是不公正的，因为法律就是它的意志的表現。

霍布斯馬上有了很多敌人：首先是君主专制制度的拥护者們，因为他賦与这种制度以唯物的基础；其次是君主专制制度的反对者們，因为他替暴君政治作了辯护。但是"利維坦"一書在十七世紀中叶就已譯成了法文，它在当时的法国仍然有很大的影响。鲍胥愛的藏書室里也有"利維坦"一書。因为霍布斯得出那样的政治結論，百科全書派当然是要反对他的。卢梭在写"論不平等"的时期，也和他的朋友們有相同的意見。他对自然状态的概念，完全和霍布斯相反；他极力反对所謂人会自願地投入暴君怀抱的那种理論。不过在实質上，卢梭与霍布斯的关系比与自然法学派更接近些。如果"人对人象狼一样"这种說法，在自然状态里是不眞实的話，依卢梭看来，在社会里却是眞实的。卢梭对于給社会中人造成不幸的种种情欲的描写，大部分是得力于霍布斯的。后来卢梭重讀霍布斯的著作，便进一步地发現这位"世界上罕有的最优秀天才之一"的学問的渊深程度。"社会契約論"比"論不平等"还更受到霍布斯的影响。这位思想謹严的天才学者反对一切妥协，所以他一定会使卢梭折服的。

在这篇論文发表的时候，从表面上看，卢梭与洛克比与霍布斯更为接近。

霍布斯是英国的一个資产者，他在十七世紀中叶，是拥护君主专制制度的。洛克（1632—1704年）起初效忠于斯图亚特王室，后来被他們放逐了。洛克对暴君的憎恨，因南特敕令的废除（1685年）而更加强烈。洛克偕同奥倫治的王子威廉第三回到英国（1688年）后，变成了一个主张温和君主制度的理論家。虽然他的天才远不及

霍布斯，他究竟是那时代同貴族妥协的英国資产阶級中的一位典型的代表。在洛克的著作里，处处都表現了这种妥协的态度。他承認神的启示，但又尽可能地訴諸自然的理性。他反对为奴隶制度作辯护的各种理論，反对君主专制制度，認为人民有起义反抗暴政的权利；然而他却又創立了著名的分权論，企图調和君主制与人民主权之間的矛盾。洛克也承認人类有过自然状态，但是人在自然状态中已經服从于理性；那时个人已經有一些权利，其中之一就是基于劳动建立起来的所有权；人們訂立契約而組成文明社会的目的只不过是为了保証行使这些权利。所以洛克是資产阶級自由主义的理論家。

洛克的"政府論"（1690年）是于十八世紀初年由法国人柯斯特譯成法文的。洛克享有很高的声望。伏尔泰使人民大众都知道有洛克这个人。孟德斯鳩受洛克的影响也很大。百科全書派把洛克尊为大师，卢梭也同样地称贊他是"賢明的洛克"（見本書第119頁）。卢梭采取了洛克学說中的一些論点，反对霍布斯，也就是說反对暴君政治。实际上，卢梭的主张是与洛克的主张相对立的，这种对立之深后来在"社会契約論"里便突出地表現出来了。最重要的一点是：卢梭把自然状态和社会状态完全对立起来，他否定拿自然来为社会組織和它所有的制度，特别是私有制，所作的一切辯护；而洛克的全部努力，則在于把私有制建立在自然法的基础上。

卢梭自然也和孟德斯鳩相識，但是"論法的精神"对"論不平等"这篇論文的影响并不很大。而且卢梭所准备写的"政治制度"一書是以一般地論述法律为旨趣的，也就是說依照柏拉图、亚里士多德、西塞祿等人的方法論述公法的原理；它的研究对象和"論法的精神"完全不同。"論法的精神"乃是論述实在法的著作。

"論不平等"牵涉到整个的心理学，和感覚論者孔狄亚克的心理

学很相近。卢梭是于1743年以后和孔狄亚克相結識的①。孔狄亚克的"論人类認識的起源"一書經过卢梭的帮助才得以出版(1746年)。卢梭也讀过这位作者的"体系論"。尽管卢梭写"論不平等"时孔狄亚克的"感覚論"(1755年)尚未发表，但卢梭一定知道这部准备已久的著作的論点。自然，孔狄亚克对卢梭的影响究竟达到如何程度那是不可能知道的。我們只能証明他們的思想，在許多点上相同。总之，这个問題并不能使我們怀疑到"論不平等"一書的創造性，因为孔狄亚克只限于通过"个人"研究人的理性的发展，而"論不平等"則是通过各种社会，作出理性的眞正历史。不过，我們把卢梭的心理学的唯物观点的根源指了出来，仍然是很有意义的。卢梭早在1756年就开始起草一部題为"感覚主义倫理学"或"賢者的唯物主义"②的著作了，这本書，无疑地是在他和百科全書派完全决裂的时候才停止写作的。

既然据卢梭本人所說，当他起草本論文时，狄德罗曾对他提供过意見(参看本書第29頁)，可見这篇論文也曾受到百科全書派的影响。但是在这两位友人之間，很难划分哪些思想是屬于哪一个人的。人类是在自然中經过了数百万年的过程发展起来的，这一基本概念是在"对自然的解释"(思想录第五十八)③里指出来的。狄德罗指出："在加尼巴尔人和霍屯督人里，人好象野兽一样处在荒野里、森林里④"；狄德罗一定会使卢梭注意到情感在人类发展中的作用。但是在狄德罗和卢梭之間，有一个基本差別，人們可以从这一差別上看到后来两人思想冲突的根苗。在狄德罗看来，人天然是一

① 参看"忏悔录"，第7卷，第214頁。

② 見"忏悔录"，第9卷，第249頁。

③ 見"狄德罗选集"，人民古典丛書本，第2卷，第103頁。

④ 引自"普拉德神父护教論續篇"，見"狄德罗选集"，人民古典丛書本，第1卷，第107—108頁。

种社会性的生物。在营社会生活以前，人已經实行群居了。因此自然状态和社会状态并不是完全对立的。

但是在1755年，无論是狄德罗，还是卢梭，当然都沒有注意到他們之間思想上的对立可能产生的后果。格里姆在他的“文艺通訊”里介紹“論不平等”时，对这篇論文还是十分頌揚的，那时格里姆恰恰表达了狄德罗的思想。

我們还应当說明：卢梭描写自然状态中的人，到底是受了誰的启发。卢梭所描写的自然人并不是完全出于他的独創。在奴隶制度下，人們还保留着生活比較自由的那一时代的記忆。因此許多希腊和拉丁詩人曾以黃金时代为題材，歌頌过那一时代幸福而和平的生活①。卢梭至少是讀过拉丁詩人們的作品的。在这些詩人里，我們应該特别提到卢克萊修(著有“物性论”，V.925—1135)，他以极生动的笔調描繪了野蛮状态中的人。他述說野蛮人比文明人更健壮，总的来說，并不比文明人更为不幸。

在近代，“野蛮人是善良的”这一論題，从蒙戴尼起（参看“蒙戴尼論文集”，論加尼巴尔人，第1章，第31节），不断地为人們所闡述，这一点是为卢梭所深知的。我們說这是一个“論題”，而不說这是“神話”（就象有些人所說的那样）。无数的水手、商人、传教士，他們从野蛮民族那里旅行回来，都极端贊揚这些民族的道德品質，而鄙弃文明民族的道德品質，这并不是出于所有这些人們的一种共同幻想。毫无疑問，十八世紀的哲学家們利用了旅行家們的記述，并尽量加以美化，来証明人沒有基督教也能成为善良的人；証明一切社会和政治制度都能比当时的哲学家所攻击的基督教給予人們以更多的幸福。但是，那些旅行家們的記述也是以真实事实为依据

① 十六、十七世紀中的許多詩人还采用过这种題材。

的：他們描写了在原始共产社会里生活的人們的情况，他們在那些人身上发現了一些在我們的社会里已經失去了的美德。在塔西佗和芬尼穆尔·庫波尔之間，有什么共同之点呢？然而在前者所描述的日尔曼人所具有的勇敢和忠于集体的美德，又在后者所描述的易洛魁人身上表現出来①。因此，如果把十六世紀、十七世紀和十八世紀中的旅行家們看作是可怜的头脑簡单的人，那是不正确的。他們的論断，在这篇“論不平等”里还可以見到，并且給这篇論文以某种程度的真实基础。在这些旅行家当中，提供最有趣的报导的都是些传教士們，因为他們是最有文化修养的人，他們本沒有頌揚不懂基督教的野蛮人的必要，所以那些記述，更是真实可靠的了。

卢梭看过很多旅行家的記述，他曾讀过拉·洪坦男爵的“北美回忆录”（1703年）。拉·洪坦是一位爱冒险的軍人，他厌倦了欧洲的生活，因而去和北美印第安人住在一起。是什么原因使欧洲人腐化堕落的呢？

他写道：“那是因为他們有了‘你的’和‘我的’之分，有了法律、审判官和教士……〔而且，此外〕財产私有制……是欧洲人的社会混乱不安的唯一根源。”（“回忆录”第3卷）

卢梭也看过神父狄戴尔特所著：“法兰西人居住的安的列斯群島紀事”一書（共2册，1667年），他所有的关于加拉伊波人的知識，都是从这部書里获得的。不能肯定，卢梭是否讀过拉巴神父的“美洲諸島的新旅行”（共6册，1722年）。但是他讀过拉·宫达明的“南美旅行談”（1745年），也看过“奉王命至厄瓜多尔旅行日志”（1751年）。他对于“旅行紀事彙編”（1746—1770年）上的材料采用得特别多，这部庞大的彙編是在普勒弗斯特神父主持下出版的。卢

① 关于这一問題，参看恩格斯：‘家庭、私有制和国家的起源’，人民出版社1954年版。

梭在本論文发表以后，还繼續不断地在讀这部彙編。这一点，在1782年版的“論不平等”本里就可以得到証明，因为在这一版本里，卢梭又引用了一些新的参考材料，例如西班牙人柯勒阿的記述，这一記述是于1757年才在普勒弗斯特所主編的这部彙編里发表出来的。

但卢梭最常閱讀的是毕丰的著作。毕丰是那个时代科学方面的最大的权威。卢梭曾讀过毕丰的“土地原理”和“关于人的博物学”（1749年），他讀过“四足兽”的前几卷。在本書的作者附注里，差不多所有关于人和兽的解剖学上各种問題的探討，都是受了毕丰的影响。特別是毕丰“关于人的博物学”一書中“人种的变异”一章，使他最感兴趣，而这一章是根据旅行家們的許許多多記述写成的。

最后，我还要附加一句，关于人的善良天性那种烏托邦式的描写，在十八世紀中是很多的①。在菲內龙写的：“德勒馬克”里，就已經可以讀到这一种描写。德勒馬克这部小說，描写的是貝底格人民富有詩意的生活，他們不知私有財产为何物，但他們却享受着自由的乐趣（第7卷末尾）。卢梭是非常尊重菲內龙的，因为他熟悉菲內龙的作品。

“論文”的意义

但是这一切都不足以說明这篇論文的內容。卢梭很有系統地看过許多書。透过他这一論文的每一个句子，都可以看到他对其他作家的一些回忆，卢梭就在这些回忆中展开思想活动。他天才的特色之一就是在运用思想的时候总是針对着某一个人。他引用洛克的

① 例如“波斯人信札”中的“穴居人”，“鞬第德”中的爱尔多拉多国等。

話，是用来反駁霍布斯；反过来說，他引用霍布斯的話，也許是用来反駁洛克。所以我們可以找出許多可以互相对照的理論，在我們所加的注里曾經指出了一些。但如果認为卢梭是在剽窃别人的著作，那是极端荒謬的①。他在别处找到的所有的材料，都重新加以思考，把这些材料融会貫通变成自己的东西，終于完成了一部辯証法的杰作。这里有必要引証一大段恩格斯說过的話。恩格斯指出："論不平等"和狄德罗的"拉摩的侄兒"是十八世紀中辯証法的杰作（"反杜林論"，法文譯本52頁），后来，恩格斯又把这个观念加以申述（同上書169頁）：

"……甚至卢梭的平等說……如沒有黑格尔的否定的否定尽接生婆之劳，恐也不能建立起来——而这还是黑格尔誕生之前二十多年的事。卢梭的学說远沒有因这种作用而覺得可耻，它在自己最初的闡述中，可說是精采地显示了自己的辯証的起源。人在自然的未开化的状态中是平等的。由于卢梭已把語言的产生看成是对自然状态的歪曲，所以他有充分的理由把同一物种范围內动物的平等也加到动物——人的身上，……可是这些彼此平等的动物——人与其他动物相較有一种特长，即具有趋于完善和往前发展的能力，而这种能力也就成了不平等的原因。这样，卢梭就看到了不平等的产生是进步。可是这种进步包含着对抗，它同时又是退步。

'后来的一切进步（指脫离自然状态而言）只是个人完善化方向上的表面的进步，而实际上它們引向人类的沒落。……冶金术和农业这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革'②。（把原始森林变为耕地，但同

① 我們举出一个实例，来說明仅只采用所謂"溯源法"，会得出什么样的結果。在一部专門研究而且贊揚卢梭的巨著（申茲著"有关卢梭著作研究工作的現状"1941年）的結論中，竟可以讀到（第388頁）这样令人惊异的話："讀了前面那些篇頁以后，我們可以得出結論，認为卢梭是革新家的那种观念，現在已經完全过了时了。"我們倒願意把自己列为头脑中具有这种过了时的观念的人。

② 見本書第120—121頁。

时由于私有制的确立而产生了貧困和奴隶。)

'使人文明起来，而使人类沒落下去的东西，在詩人看来是金和銀，而在哲学家看来是鉄和谷物'①。

"文明向前进一步，不平等也就向前进一步。随文明一起产生的社会为自己建立的各种机构，轉变为同它們原来的使命相反的机构。

'人民之所以要有首領，乃是为了保卫自己的自由，而不是为了使自己受奴役，这是无可爭辯的事实，同时也是全部政治法的基本准則'②。

"可是这些首領必然地成为人民的压迫者，而且他們把压迫加重到这样的地步，使得达到极端的不平等又重新向自己的对立面轉变，成为平等的原因；在专制暴君之前大家都是平等的，就是說大家都等于零。

'这里是不平等的頂点，这是封閉一个圓圈的終极点，它和我們所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他們都等于零，臣民除了君主的意志以外沒有別的法律'③。

"但是专制君主只在他还能使用暴力的时候，才是主子，因此：

'当他被驅逐的时候，他是不能抱怨暴力的……暴力支持他；暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的順序进行着'④。

"这样不平等又重新轉变为平等，可是不是轉变为沒有語言的原始人的古老的自然的平等，而是轉变为更高級的社会公約的平等。压迫者被压迫，这是否定的否定。

"所以，我們在卢梭的書上，不但已經可以看到那种和馬克思在'資本論'中的論述同出一轍的議論，而且还可以看到卢梭所詳細叙述的一系列和馬克思运用得相同的辯証的說法：本質上对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端朝向它的对立面的轉化，最后，作为一切的核心的否定

---

① 見本書第 121 頁。
② 見本書第 132 頁。
③ 見本書第 145 頁。
④ 見本書第 146 頁。

的否定。因此，虽然在1754年卢梭还不能用'黑格尔的惯用語'来說話，但无論如何他在黑格尔誕生前二十三年就已經深刻地传染上了黑格尔主义、矛盾的辯証法、邏各斯学說、神学邏輯等等的瘟疫①。"②

我們要說学院派的批評家們不知道恩格斯的这段文章，恐怕是不会使任何人惊訝的。他們如果讀了恩格斯这段文章，至少可以避免很多解释上的錯誤。例如有一些人，繼伏尔泰之后（伏尔泰致卢梭的那封信至少还有文笔簡洁而富有风趣的优点）硬說卢梭无保留地頌揚野蛮人的优越性；还有一些人（如申茲著："卢梭的思想"，1929年版）認为卢梭想象中的自然人完全是关于未来人的一种理想。

卢梭是比这更深刻的。当他的同时代的其他哲学家們，把进步設想为一个連續不断的鏈条，一种有規則的上升的时候，卢梭却已发現进步本身所具有的对抗性。这并不是由于他比狄德罗那样的人有更大的天才，而是因为他的阶級立場使他比别人更深刻地感覚到在剝削的重压下人民所受的痛苦。

当然，在这篇論文里还有不少值得商榷的地方。他的方法，看来可能是很奇特的：为了描写原始野蛮生活，竟独自一人躲到圣日尔曼森林里去思考！这眞是抽象的方法！完全脫离实际的烏托邦式的梦想！就是因为这一点，泰納才把十八世紀思想家們的著作，看作是充滿了幻想的东西，認为这种幻想对于引起1789年可怕的天翻地复的騷动应負責任。驟然看来，卢梭这篇論文使泰納說这样的話，似乎是不无理由的。

事实上，卢梭的方法是和狄德罗曾經說明过的方法相符合的：

"我們有三种主要方法：观察自然、思考和实驗。"③

---

① 这一譏諷的詞語是針对蕭社林而說的。

② 这几段引文系依照吳黎平譯"反杜林論"（人民出版社1956年版第143——144頁），但为照顧本書譯文統一起見，在个别字句上作了一些調整。——譯者注

③ 参看"狄德罗选集"，第2卷："对自然的解释"，第15节。

关于实验，不是本論文研究对象所应討論的問題。卢梭只是希望科学家們有一天去作这种实驗（参看本書第 64 頁）。至于观察，那不过是指旅行家們的記述而言。我們看到卢梭已經大量采用了这类記述。但是，这些記述中的矛盾、缺陷以及不精确之处，使他非常惊訝，他願意有一些眞正的哲学家对“人”作一番認眞的研究（参看本書第 172—177 頁）。在此以前，卢梭只有满足于商人和传教士們的記述。但是这些人永远不会发現孤独生活的野蛮人（这是不用說的）的，因此卢梭只好依賴于空想。不过我們至少可以肯定他是占有了各种可能得到的参考材料。

卢梭的思考終于使他想象出一个孤独的野蛮人，这显然是完全脫离实际的。沒有一个学者現在还怀疑原始人也是始終过着群居的生活。所以卢梭所說的野蛮人只是一个抽象的概念。这个抽象的人实际上还是社会的人，不过卢梭用想象的方法，把社会加于人身上的一切都剝了去。这样，把人說成了是那么适合于原始生活的一种动物，以至人們再不能了解他怎样能够投入社会生活。而且为了阻止人从野蛮状态过渡到社会状态，自然曾安排了种种的障碍，因此，单举一个例子来說，語言的出現，就是不可解释的，而卢梭只能乞灵于神来解释了。

卢梭的論文固然存在着这些弱点，但是我們不应过于苛求，也不必責难卢梭沒有能够在馬克思以前，发現人和自然的辯証的統一。馬克思指出人在改造自然的同时，改造了自己。因此，把人和自然統一起来的乃是社会劳动，乃是生产①。卢梭以形而上学的观点把自然和社会对立起来，这不过是因为限于当时思想家們的水平，如果責备他未能成为一个馬克思主义者，則未免太天眞了。

① 参看吉·柏斯的“馬克思主义—社会的科学”，載“思想”杂志，第 47 期，第 15—16頁。

从另一方面来說，自从卢梭把这第一阶段（即从孤独的野蛮人至最初的人类社会的出現）論述完毕以后，他那曾被恩格斯精彩地加以闡述的辯証天才，便显出来了，我們的全部精神便不知不覺地被卢梭所描繪的人类历史发展的这一略图所吸引着，使我們不得不一直讀到暴君政治的出現为止。因此，这篇論文的第二部分虽然不如第一部分那么著名，被人引証的时候也較少，我們倒覚得第二部分优于第一部分。

但我們也并不否認卢梭創造出这种想象的野蛮人的重大意义。要在这一点上了解卢梭，应該从作为他一貫的中心思想的不平等观念出发。我們可以說卢梭的全部著作都可被理解为一种反对社会不平等的抗辯書，一种不能超出时代的矛盾、而总在这些矛盾中掙扎着的小資产阶級的代表所提出的抗辯書。

卢梭在論述不平等的起源时，揭露出不平等是建立在私有制的出現的唯一基础上；他并認为私有制的出現是一种灾祸。在这一点上，他是和所有对他发生过影响的那些思想家，所有他那一时代的思想家相对立的。在他們之中当然不应該把巳經提出共产主义主张的人們包括在內：例如麦斯利哀、摩萊里和馬布利等。但是这些人在天才上沒有一个是能和卢梭相比的。

这样，卢梭必然会否認私有制起源于自然的那种說法，因而也必然要把自然法学派所盛倡的自然状态的內容重新加以考慮。除霍布斯以外，一切思想家都致力于从自然状态中的人身上，发现社会发展的一切可能性；这样，他們便很輕率地主张社会以及社会的种种制度，特别是私有制，都是从自然中产生出来的。卢梭与此相反，他否定了把私有制看作是自然的、不可避免的事实而具有的不可侵犯性，只把私有制当作一个历史事实。同时他还把理性、情欲、人的一切能力的发展，都当作历史事实。

既然卢梭对自然状态中的人始終保持着这种形而上学的观念，因之，这种自然状态的內容几乎是一无所有了。传統的人类本性中的一切，差不多都已經归屬于历史的范疇。任何一种社会制度，都不能在自然中找到它的基础了。如果人是不幸的，那是由于一些社会的、政治的原因，这些原因和事物的性質毫不相干。那么，如果实行一些新的政治原則，重新締造人类的幸福是完全可能的。

我們只有这样来观察，才能把“論不平等”一書置于它在卢梭全部著作中应占的地位上。在这篇論文里，我們首先可以看出的是个人主义的激发，不久，繼之而来的則是对国家最严格的統治的服从（“社会契約論”）。在卢梭的著作里，无疑地有些矛盾，但是那些矛盾并不是偶然的，矛盾的詞句并非毫无关联地出現于这一或那一著作中。这乃是資产阶級思想上的矛盾，資产阶級社会的矛盾。这些矛盾潛伏在卢梭的每一部著作中。由于卢梭深入鑽研的結果，他是覺察到这一点的。“社会契約論”便是为求解决这种矛盾的一个动人的然而終归无效的努力。我們可以依照这篇論文的內容把人类历史用这样的略图来說明：

一、起初，孤独的野蛮人是一个有局限性、和平而善良的动物；但无所謂幸福，因为幸福需要先有对幸福的观念才能感覺到。

二、最初的人类社会，是人类最幸福的时代（参看本書第120—121頁），这个时代表現着比自然状态前进了一步，但是人类沒落的最初征象也开始显露出来了。

三、“人所形成的人”①，私有制的出現。富人为了保护他們的財产，便想借助于每一社会集团里面的一切人們所締結的契約創造出国家来。但这种契約是騙人的契約。它逐漸地把人引到暴君政治

---

① 参看本書第29頁。

上。本論文的最后几頁是作者針对着他那个时代的社会而写的。

四、由于这种騙人的契約导致这样的結果，卢梭才想創立一种眞正的契約来代替它。根据这一契約每一个人牺牲他的全部自由，以便保存他的全部自由。

由此我們可以看出在“社会契約論”和“論不平等”之間，沒有任何矛盾，而前者可以說是后者的引伸。

卢梭的功績在于他按照辯証的方法描繪了社会历史的輪廓。由于思想的謹严；由于分析的精細和深刻；由于文笔的精彩；由于热情激动的詞鋒的銳利，他写出了他那个时代的主要权威著作之一。这部杰作直到今天还感动着进步的人們的心，因为我們很少看到其他的書籍曾經同样深刻而雄辯地刻划了馬克思所謂精神錯乱的状态，也就是建筑在私有制基础上的整个社会中人类精神的貧困。

有关研究卢梭的参考書

如果把凡是关于論述卢梭的書籍都收集起来，足以摆滿許多高大的書橱。可是，令人惊奇的是，其中竟沒有一本眞正好的卢梭传記，总之，沒有一本是能和安得列·比利所写的“狄德罗传”或“巴尔扎克传”相比拟的。很多批評家，往往只根据卢梭在他的“忏悔录”里关于他私生活的一些暴露，便把卢梭看作是性情古怪或少年时代生活荒唐的人，而忘掉了他的著作在历史上的伟大作用，这是一种令人遺憾的傾向。

关于研究卢梭的書，我們認为拜納尔·格罗居森所写的那本①是用法文写的最好的一本。不幸的是，这本書的內容頗为枯燥，里

① 格罗居森："讓·雅克·卢梭"，巴黎，伽里馬尔出版社。

面不过是一些简单的笔記，而且这些笔記因为作者亡故而中断了。但是这本書的作者对卢梭的作品，却有一种深刻的認識，他能以高度的智慧和非常健康的思想解释卢梭的著作。

关于本論文，可以参看：讓·莫瑞尔写的“論不平等的渊源”一文（“卢梭年譜”，第5卷，第119—198頁）。这篇文章还有参考的价值，但它主要的內容只是罗列了一些琐碎的事实；在所有关于政治学問題上，它則远不如罗伯尔·德拉戴所写的对我們非常有用的一部渊博的著作：“卢梭和他同时代的政治学”（巴黎，1950年）。此外，我們还可以参看在上面引証过的亚当著的“卢梭与狄德罗”一文。

我們所用的本文是依照弗昂审定的版本：“讓·雅克·卢梭政治著作集”（两卷集，英国剑桥1915年版）。弗昂审定本論文的本文时，是以三种不同的版本为根据的：1、1755年本；2、都·貝陆編的1782年（著者死后）出版的“卢梭全集”本，这个版本內的本文是曾經卢梭自己修正和补充过的；最后，是1801年本，这个版本大約是根据卢梭自己訂正过的抄稿排印出来的。

以上三个版本只在一些細节上有所不同。至于我們所引的“忏悔录”，用的是格罗克劳德版本（綠皮古典丛書，1947年版）。

第戎科学院征文題目：

“人类不平等的起源是什么？人类的不平等是否为自然法所認可？”

“不应当在变了質的事物里而应当在合乎自然法則的事物里来观察自然。”

見亚里士多德：“政治学”，第一卷，第二章。

关于附注的説明

我有一个时作时輟的懶惰习惯，所以我写成本論文以后，又添加了一些注解。这些注解，有时离題很远，不适于和本文一齐閱讀，因此我把它們放在本文的后面了。在本文里，我尽可能地保持簡練。有勇气重讀一遍这篇論文的人，一定有兴趣搜寻我未尽的余意，浏覽一下注解；其他的人，根本不讀这些注解，也沒什么妨碍。

献給日內瓦共和国

光荣、伟大、至高无上的执政者們①：

我深信只有有道德的公民才能向自己的祖国致以可被接受的敬礼。三十年来，我辛勤工作，以期有資格向你們呈献公开的敬意。現在这个幸运的机会，頗能补足一部分我的努力所未及，因此我相信，在这里我可以但憑鼓舞着我的一片热诚，而不必考虑我是否有这种权利。我既然幸运地生长在你們中間，怎么会只想到自然所賦予人們的平等和人們自己造成的不平等，而不想到有这样一种最高的智慧呢？这种智慧，可以把一个国家里的平等和不平等以最接近自然法則并最有利于社会的方式加以适当的調和，从而既能維护公共秩序又能保障个人幸福。我在研究良知对于一个政府的制度所能提供的最好准則时，看到这些准則都已由你們的政府实行，我是如何地激动！因此，我認为即使我不是生在你們的城市里，也不能不把这幅描繪人类社会的图画呈献給你們，因为我覺得你們是世界各民族中享有政府的种种利益而又最善于防止政府的弊竇的人民②。

① 这一篇献詞是献給日內瓦国民議会的，就是說献給全体公民的。但是日內瓦共和国的实际权力是操在二十五个委員組成的小型議会手里，这一小型議会猜疑这篇献詞別有用意，在"爱弥尔"一書出版后，竟施以报复。

② 整个这幅日內瓦共和国的图画都是理想化的。在这个时期，卢梭并不知道日內瓦共和国的真实性質。他只是在"爱弥尔"发表以后，才对日內瓦共和国的政府認真地加以研究。那时他改变了看法。我們在"山中通信"第7篇里可以找到他对日內瓦公民的評价：

"他們作了专制权力的奴隶，他們毫无保障，仅仅二十五个专制者就可以任意处置他們。統治雅典人的专制者，至少还有三十个人呢。"参看弗昂編："卢梭政治著作集"，第1卷，第129—130頁。

假如对于出生的地方也可以选择的話，我一定会选择这样一个国家：它的幅員的大小决不超出人們才能所及的范围以外，也就是說能够把它治理得好。在这个国家中，每个人都能胜任他的职务，沒有一个人需要把他所負的責任委托給别人①。在这样一个国家中，人民彼此都互相認識，邪恶的阴謀，或謙逊的美德，都不能不呈現于公众的眼前并受公众的評断。在那里互相往来，互相認識的良好习惯，将使人們对祖国的热爱与其說是热爱土地，勿宁說是热爱公民②。

我情願生在这样一个国家：在那里主权者和人民只能有唯一的共同利益，因之政治机构的一切活动，永远都只是为了共同的幸福。这只有当人民和主权者是同一的时候才能作到③。因此，我願意生活在一个法度适宜的民主政府之下。

我願意自由地生活，自由地死去。也就是說，我要这样地服从法律：不論是我或任何人都不能摆脱法律的光荣的束縛。这是一种温和而有益的束縛，即使是最驕傲的人，也同样会馴順地受这种束縛，因为他不是为了受任何其他束縛而生的。

所以我願意不但国內的任何人都不能自以为居于法律之上，而

---

① 这里已有了批評代議制的萌芽，这种批評，后来在"社会契約論"里（第3卷，第15章）又加以发揮。

② 卢梭相当不正确地怀疑当时哲学家們具有世界主义的色彩，他認为世界主义是对本国民族的一种輕視。"不要相信这些世界主义者們，他們不屑对自己周围的人尽他們应尽的义务，而只是在書本子上去探究人們应尽的义务。这样的哲学家，所以要爱韃靼外族，乃是为了卸脫爱自己周围的人的責任。"（"爱弥尔"，第1卷）

③ 这里卢梭肯定了人民主权的原则。而且他在写这篇論文以前，老早就表明了他是一个拥护共和的人。在他1750年1月30日給伏尔泰的一封信里已經可以找到这样的話："尽管你認为我是一个拥护共和的人，你对一个'拥护共和者'并沒有作出正确的判断。我崇拜自由。我也同样地憎恶統治和奴役。"

且国外的任何人也不能迫使这一国家承認他的权威。因为，不管一个国家的政体如何，如果在它管轄范围內有一个人可以不遵守法律，所有其他的人就必然会受这个人的任意支配〔一〕①；如果有一个本国人为首領，同时又另有一个外国人为首領，那么无論他們能够作到怎样的分权，旣不可能二者都很好地被人服从，也不可能把国家治理得好。

我决不想住在一个新成立的共和国里，不管它有多么好的法律。我怕的是政府的組織不合当时的需要，不适合于新的公民，或者公民不适合于新的政府，而使这个国家难免刚一产生便有发生动搖或被灭亡的危险。因为关于自由这一問題，正如富有营养的固体食物或醇酒一样，对那些习惯于这种飮食的体質强壮的人固然大有补益；但是对于生理上不宜于这种飮食的身体軟弱的人，則极不相宜，終于会敗坏他們的健康或使他們沉醉。人民一旦习惯于某种主人，就再也不能脫离他。倘若他們企图打破束縛，那就反而会更远地离开自由；因为他們常常会把与自由相对立的那种放蕩不羈当作自由，結果他們的革命，差不多总是使他們落到只有加重他們的桎梏的那些煽惑家們的手里②。罗馬人虽然是一切自由民族的模范，但他們在脫离了塔尔干王朝的压迫时，还沒有自治的能力。由于奴隶制以及塔尔干王朝所强迫他們从事的卑賤劳动而丧失了人格的罗馬人，起初不过是一群愚民，須以极大的明智加以教养和治理，才

① 这里卢梭是在攻击君主专制制度。

② 具有革命思想的卢梭曾多次表示他个人对革命的疑惧："当人們于1737年拿起了武器的时候，我在日內瓦看到一个父亲和他的兒子都全副武裝从同一个房子里走出来；父亲到市政厅去，兒子到市区去，他們明明知道在两小时后，一定会重新相遇，面对面站着，互相残杀起来。这种可怕景象給我的印象是那样深刻，以致我要发誓，假如我能恢复公民权利的話，我决不投入任何內战，并且永远不在国内用武力支持自由，我本人不这样作，也不贊成別人这样作。"（"忏悔录"，第5卷，第145頁）

能使这些在暴政統治下，精神頹废甚至可以說变成癡呆的人們，逐漸习惯于呼吸健康的自由空气，漸漸获得純正的风俗和养成英勇的精神；这种純正的风俗和英勇的精神終于使罗馬人成为各民族中最受人尊敬的民族。所以我将寻找一个幸福而安宁的共和国作为我的祖国：这个国家一切陈腐古老的东西，在某种程度上，都已在悠久的岁月中逐漸消失，它所遭受过的种种侵害适足以发揚和巩固居民們的勇敢和对祖国的热爱。这个共和国的公民，由于久已习惯于富于理智的独立自主，他們不仅是自由的，而且不愧是自由的。

我愿意选择这样一个国家作为我的祖国：它幸运地沒有强大的力量，因之沒有征服他国的野心，同时更幸运地由于它所处的地位也沒有被别国征服的恐惧。它是处在許多国家中的一个自由的城市，这些国家不但沒有一国有意侵略它，而且每一个国家还注意防止其他的国家来侵略它。总之，它是一个不但不会引起邻邦的野心，而且于必要时还可以合理地指望邻邦的帮助的共和国。因此，处在这样幸运的地位中，我們可以想見这个国家除了它自己本身以外，沒有什么可怕的。公民們所以要受軍事訓練，与其說是由于准备自卫的需要，勿宁說是为了保持尙武的精神和英勇的气概。这种尙武的精神和英勇的气概，是最适合于自由，最能助长对自由的爱好的。

我将选择一个立法权屬于全体公民的国家作为我的祖国：因为有誰比公民自己更了解在怎样条件下，他們才更适于在同一个国家里营共同生活呢？但是我并不贊成象罗馬人的那种平民公决，因为在那里，国家的首长和对保卫国家最关怀的人反而不能参与那些往往与国家安全有关的决議，并且由于一种极荒謬的措施，政府官員不能享受一般公民所能享受的权利。

相反地，为了阻止那些謀求私利的和考虑欠周的計划，为了阻

止曾使雅典人終归失败的那类危险性的改革，我希望任何人都沒有任意提出新法律的权利；我希望仅只官員們才有这种权利；我希望那些官員們行使这种权利时，是那么审愼小心；在人民方面，認可这些法律时，是那么愼重；而法律的公布，也是那么郑重其事。这样，在宪法被动搖以前，人們已有足够的时間来确信法律主要是由于有了悠久的历史才变得神圣可敬。我希望人民很快就会鄙弃那些天天都在变更着的法律，人們同时也会鄙弃这样一种人，他們惯于以改良为借口忽視旧日的习惯，由于矫正小的弊端，反而引起更大的弊端①。

我特别要逃避一个因下面的情形而必定治理得不好的共和国：那里的人民，相信可以不要政府官員，或者只給这些官員以一种不确定的权力，因而輕率地自行掌管民政和执行法律。从自然状态中直接产生出来的最初的政府的粗糙組織，想必是这样，这点也就是使雅典共和国复亡的政治缺陷之一。

但是我将选择这样一个共和国：那里的人民很滿意自己有权批准法律；他們可以根据首长們的提議集体地来决定最重要的公共事务；建立一些受人尊重的法庭；愼重地划分国家的省份和县份；每年选举公民中最能干、最正直的人員来掌管司法和治理国家。在这样的共和国里，政府官員的道德就可以証明人民的賢智，官員与人民可以說是相得益彰。因此，即使偶有不幸的誤会攪乱了大家的和睦时，人們就是在盲目和錯誤中，也都能保持一定的节制，大家依然互相尊敬，共同遵守法律。这就是誠摯而永久和睦的征兆和保証。

光荣、伟大、至高无上的执政們！这就是在我为自己选定的祖

① 卢梭常常强調，要把一个国家管理好，只需要很少的法律。在他看来，法律的繁瑣是风俗败坏的象征。他的思想里充滿了对古代共和国的回忆，他是通过这些回忆来观察日内瓦共和国的。

国里所要寻求的优点。倘若上帝能在这个国家里再增加一种可爱的环境，赋予它温和的气候、肥沃的土地、和天下最美丽的风景，那末，为了满足我的幸福，我只希望在这幸运的祖国怀抱里，享受以上一切的好处，和同胞們安宁地生活在温暖的社会里，并且依照他們的榜样，和他們仁爱相待，友好相处，并向他們尽道德上应尽的責任，死后留下一个善良、正直和有道德的爱国者的光荣美名。

虽然，由于我时运較差，或者洞达事理过迟，因此不得不在其他国家里，过着一种病态的頹废生活而終此一生，同时又徒然追悔着荒唐的青年时代使我失去的安宁和平静，但是在我心灵中，至少还蘊藏着在我的国家之內未能表示出来的那些感情。我对远方的同胞既然滿怀着一种温柔的、无私的热情，所以我从心灵深处要向他們致以下面这段言詞：

“亲爱的同胞們，或者勿宁說是兄弟們，既然血統和法律几乎把我們大家都联系起来了，所以最使我感覺愉快的是：我只要一想到你們，就不能不同时想到你們所享受的一切幸福，而你們之中恐怕沒有一个人能比我这个失掉了那些幸福的人更感覺到幸福的可貴。我越想到你們所处的政治和社会的情况，越想不出人类事物的性質使人能有比这更美好的境遇。在所有其他的政府中，只要所討論的問題，是关于保障国家的最大幸福的时候，一切总是停留在想象的計划上，至多也不过具有某种程度的可能性而已。而你們呢，你們的幸福已經呈現在你們面前，只待你們去享受；如果你們要想成为完全幸福的人，只要能够满足于自己的幸福就够了。你們以武力得来的或收回的，而以勇敢和智慧保持了两世紀的主权，終于完全而普遍地被人承認了。公正的条約規定了你們的疆界；保証了你們的权利；也巩固了你們的安全。你們的宪法是最好的，因为它是出于崇高的理智，而又为可敬的友邦予以保証。你們的国家是安定

的，不論战爭或侵略者，你們都沒有什么可怕的。除了由你們自己制定的，而且是由你們自己选出的正直官員所执行着的明智的法律而外，你們沒有别的主人。你們沒有富有到那样程度，以至使你們因过度安逸而耗損了精力，使你們沉湎在无聊的舒适享受中而失掉对眞正幸福和高尙道德的爱好；你們也沒有貧困到那样地步，使你們在自己工业的供应之外，还需要外国的援助。这种珍貴的自由，在大国里，只能以苛重的賦稅来維持，而你們为了保持这种自由，几乎是无須付出任何代价的。

“这一共和国，組織得那么合理而又那么完善，为了它的公民們的幸福，为了作其他民族的榜样，但願它永世长存！这就是今后你們所应有的唯一的願望，也就是你們所应有的唯一的关怀。此后，你們自己的責任，不是要創造幸福，因为你們的祖先已經給你們創造好了，而是要用善于享受幸福的那种智慧，使幸福永远存在。你們是否能保存自己，取决于你們能否永久团結，能否遵守法律并尊敬执行法律的人。在你們之間，只要还有极小的憤懣或猜疑的根苗，就必須赶快消除它，把它看作是一个禍根，迟早会导致你們的不幸和国家的覆亡。我恳求你們都检查到你們的心灵深处，听取你們良心的隐密声音。你們之中有誰知道世界上还有比你們的执政人員更正直、更英明和更可尊敬的人呢？所有的官員在克己的美德上；在朴素的作风上；在尊重法律上和在誠恳和藹的态度上，不都是給你們树立了榜样么？因此，你們要毫无保留地給与这么賢明的官員們以有益的信賴，这种信賴是有理智的人对有德行的人所应当表示的。你們要想到，这些官員是你們选出来的，他們本人就可以証明你們选择的不錯；而你們所拥戴出来的人們应得的光荣，也必然会落到你們自己的身上。你們之中沒有一个人是那样不聪明，以致不知道这样的道理，即法律的效力和护法者的权威消失了的地方，

任何人都得不到安全和自由。因此，你們除了热情地滿怀信心地根据眞正的利益和职責，并为了維护正义去做你們經常应当做的那些事情而外，还有什么其他可考虑的呢？我希望你們永远不要有对于維护宪法說来是罪恶而有害的那种冷漠态度，以致使你們于必要时忽視了你們之中最英明和最热誠的人們的卓見。但是我希望公正、克己的美德和最可尊敬的坚强意志，能繼續支配着你們的一切行动，并且能繼續由你們自身，向全世界显示出一个英勇而謙逊的、旣热爱名誉也热爱自由的民族的榜样。特别要小心的是：永远不要听信那些别有用心的曲解和恶毒的言論，因为这些曲解和言論的隐密动机，往往比在这种动机支配下的行动是更险恶的，这就是我最后的忠告。一只机警而忠心的看家犬只在盗匪来临的时候才紧急叫喊起来，于是全家的人便都惊醒并作戒备；但是人們厌恶那些不断扰乱公共安宁、好狂吠的狗，它們的接連而不适时的警报，会使人們在必要的时候，反而不再听信了。”

你們，光荣伟大的执政們，自由人民的尊貴可敬的官員們，請准許我专誠向你們献上我的敬意和忠心。如果世界上有一种地位，能使处于这种地位的人們获得荣耀，毫无疑問，它是才能和德行所造成的，而你們确是当之无愧，于是你們的公民才把你們选拔到那种地位上去。他們自己的功績使得你們的功績更加光輝灿烂；而且，因为你們是由能够領导别人的人們选举出来領导他們自己的，所以我認为你們高于其他的官員，正如同一个自由民族，特别是你們很荣幸地領导的这个自由民族，在智慧和理性上都高于其他各国的平民一样。

請准許我引証一个事例，这一事例給我留下了最好的印象，它經常浮現在我的心中。我一想起賜給了我的生命的那位有道德的公民的音容，一种最甜蜜的情感便油然而生。他在我幼年时代，常常

教导我应当尊敬你們。我好象还在看見他，依靠他的双手来維持生活，用最崇高的眞理滋养他的心灵。現在我眼前还有这样的影子：塔西佗、普魯达克和格老秀斯的著作和这位公民的职业上的各种用具杂陈在他的面前。我仿佛还看見他那亲爱的兒子在他身旁領受着最慈祥的父亲的良好教育，可惜这个兒子从他父亲的教育中并沒有得到什么效果①。不过尽管我在荒唐的青年时代誤入了歧途，使我在一个时期內忘記了那么明智的教訓，但是我很幸运地終于体会到：不論一个人怎样傾向于邪恶，一顆慈爱的心給予他的教育，是不会永远对他不起作用的。

光荣伟大的执政們，在你們領导的国家里出生的公民，甚至于普通居民就是这个样子。他們都是有学識的和通曉事理的人，而在别的国家里，人們則称这样的人为工人和平民，对于他們总抱着一种十分鄙視和十分錯誤的观念②。我很愉快地承認，我的父亲在全国公民中并不是一个杰出的人物，他只不过和一般人一样。但是，就象他那样的为人，随便在什么地方，大家都喜欢接近他，并且和他結交，即使那些最高尚的人士和他来往也会得到益处。这不是我应該說的，同时，邀天之幸，也无須我对你們說，象具有他那样品質的人們，应当受到你們何等的尊重。他們在所受的教育方面，在自然的权利方面，以及由于他們的出身而具有的权利方面，同你們都是平等的；只是由于他們的意願，由于对你們的功績所应有的并已表示出的敬爱，他們才居于你們之下；但是，他們这样敬爱你們，你們对他們当然也会有一种感激的心情。我很高兴地了解到：你們对待他們，是以何等謙恭和蔼的态度緩和了法律执行者应有的严

① 实际上，卢梭的父亲很快地就放弃了对卢梭的教养之責。

② 这里已經显出这篇献詞的深刻意义。卢梭的共和国的理想就是由于他对当时他在法国所見到的一切深为不滿而形成的。的确在旧制度下的法国，人們对平民是有一种"十分鄙視和十分錯誤的观念"的。

峻；对于他們所应向你們表示的服从和尊敬，你們是以何等重視和关怀来回报他們。你們这种十分公正而明智的行为，足以使人漸漸忘却那些应該忘記而永远不再发生的不幸事件；正因为你們的行为如此賢明合理，所以这个公正的、慷慨的民族以履行自己的义务为快乐，很自然地乐于尊敬你們，而最热心維护自己的权利的人，也就是最能尊重你們的权利的人。

文明社会的首长們喜爱社会上的荣誉和幸福，这是不足为奇的，但是那些把自己看作是一个更神圣、更崇高的祖国的官員，或者更确切地說，把自己看作是这个祖国的主人的人們，对于养活着他們的人世上的祖国却也表示某种热爱，这对人类灵魂的靜謐来說，未免是分外之事①。但是我很愉快地能够指出一个有利于我們的少見的例外，并且能够把那些为法律所認可的神圣教义的热誠的受托者，那些可尊敬的人类灵魂的教士，列入我們最优秀的公民的行列之中；他們不但能用他們生动而文雅的口才把福音書中的格言传入人心，而且自己还永远是首先以身作則遵奉这些格言的人！大家都知道說教的伟大艺术，在日內瓦研究得何等成功。但是，因为人們久已看慣了言行上的不一致②，所以很少有人知道在我們这里所有的教士們是多末普遍地具有基督教精神、圣洁的品德以及严格要求自己而寬厚待人的优良作风。或許只有日內瓦这个城市树立了宗教团体和文人之間如此紧密团結的榜样；我把国家永享太平的希

① 在"社会契約論"（第4卷，第8章）里，卢梭闡述了这里所提出的眞正基督教精神和爱国主义相矛盾的观念："基督教是一种純精神的宗教，它只关心天上的事情；教士們的祖国不在这个世界上。固然他們也尽他們的义务，但对所收成效的好坏，則毫不关心。只要他們对自己的行为沒有什么可責备的，人世上的一切或好或坏，对他們沒什么关系。假如国家富强，他們几乎不敢分享公共的幸福，他們也不願以国家的强盛来自豪；假如国家衰微，他們則求福于降禍于人民的上帝。"卢梭在这里却把日內瓦的教士們看作是例外。

② 这句話是对天主教会的諷刺。

望大部分寄托在教士們所具有的人所公認的智慧和克己的精神上，寄托在他們对祖国的繁荣所抱的热誠上。我以一种摻杂着惊异和尊敬的愉快心情指出：他們多么憎恶那些在历史上屡見不鮮的表面上尊奉圣教，实际上却极为残酷的人們的可怕的信条，这些人往往借口維护所謂上帝的权利，其实就是維护他們自己的利益，希望自己的血永远受到尊重，而对人类的血則毫不吝惜①。

我又怎能忘記在共和国里占人口半数的可貴的妇女們呢？是她們給男人以幸福，是她們的温柔和智慧保持着共和国的安宁和善良风俗。可爱而有德行的女同胞們，你們女性的命运将永远支配着我們男性的命运。当你們只是为了国家的光荣和公共幸福才运用你們在家庭中所特有的純洁威权的时候，我們是多么幸运啊！在斯巴达，妇女曾占优越地位；同样，你們也有資格在日內瓦占着优越地位。什么样粗野男子能够抵抗从一位温柔的妻子口中发出的充滿了美德和理智的声音呢？看見了你們那簡单而朴素的装飾，这种由于从你們本身的风采而获得了光輝的、似乎是最有利于美的装飾，有誰不鄙視无聊的奢华呢？你們的責任是：要用你們那藹然可亲的、純洁的威力和善于誘导的聪明，来保持人們对国家法律的热爱以及同胞之間的和睦；要用幸福的婚姻使那些不和的家庭重归于好；特别是要用你們易于使人听从的和藹的教导和你們那种謙逊优雅的談吐，来改正我們的青年們可能在别国沾染的恶习。他們在那些国家里，沒有学到他們可以从中获益的許多有用的东西；除去在道德墮落的女人从中学来的輕佻語調和可笑的姿态之外，他們从那些国家里仅仅带回了一种对于所謂荣华富貴的贊賞，其实这种荣华富貴，只不过是奴隶身份微不足道的补偿，与崇高的自由永远是不相称

① 这里卢梭采取了与伏尔泰及百科全書派同样坚决的态度反对宗教狂热病的罪行，特别是迫害异教徒的宗教裁判所的罪行。

的。因此，希望你們永远象現在一样，作一个善良风俗堅貞的守卫者，人类和平的良好紐带；为了国民的職責和道德，繼續行使你們那些基于良知和自然的权利吧。

我把对公民們的共同幸福和共和国的荣誉所抱的希望寄托在以上种种保証上，并沒被事实所否定，我是很引以为荣的。我認为共和国尽管有这些优点，也不会发出使大多数人的眼睛为之眩惑的那种光輝；爱好这种光輝是很无謂而且也是很不幸的，这种爱好乃是幸福和自由的死敌。讓輕浮的青年到别处去追求无限度的欢乐和长远的懊悔吧！讓所謂有高尙趣味的人到别处去叹賞宏伟的府第、华美的車輛、高貴的陈設、富丽堂皇的排場以及一切驕奢淫佚的享受吧！在日內瓦只有平凡的人，但是，能見到这些平凡的人，这件事本身就具有莫大的价值；急于想看到日內瓦公民的人們，和那些羡慕其余一切事物的人們相比，是毫无逊色的。

光荣伟大、至高无上的执政們，我对你們的共同幸福寄予莫大的关怀，希望你們大家都惠然接受我这种最恭敬的表示。如果不幸我因內心过度兴奋，态度未免有些冒昧的話，我恳求你們原諒我的过失，恳求你們念及一个爱国者的眞实情感、一个热心人应有的忠誠而宥恕我，因为我除了看到你們大家都很幸福因而也感到幸福而外，再不設想自己还会有什么更大的幸福。

光荣伟大、至高无上的执政們，我謹向你們表示最崇高的敬意！

你們的最謙逊、最恭順的僕人和同国的公民①，

讓·雅克·卢梭。

1754年6月12日于商貝里。

---

① 从文学的观点上看，这篇献詞，不是卢梭的最好的作品。文笔并不流暢。卢梭沒有象伏尔泰那样的写应酬文章的艺术；卢梭自己也完全意識到这一点。

序

我觉得人类的各种知識中最有用而又最不完备的，就是关于“人”的知識〔二〕。我敢說，戴尔菲城① 神庙里唯一碑銘上的那句箴言② 的意义，比倫理学家們的一切巨著都更为重要、更为深奥。因此，我把这篇論文的題目，看作是哲学上所能提出的最耐人寻味的問題之一。但是不幸得很，对我們說来，这也是哲学家所能解决的最棘手的問題之一。因为，如果我們不从認識人类本身开始，怎么能够認識人与人之間不平等的起源呢？因时間的推移和事物的递嬗应使人类的原来体質发生了一些变化，我們若不通过这些变化，怎么能够看出最初由自然形成的人究竟是什么样子呢？我們又怎么能把人的本身所固有的一切，和因环境与人的进步使他的原始状态有所添加或有所改变的部分区别开来呢？正如格洛巨斯③ 石象，由于时間、海洋和暴风雨的侵蝕，現在已經变得不象一位天神，而象一只凶残的野兽一样，人类在社会的环境中，由于繼續发生的千百种原因；由于获得了无数的知識和謬見；由于身体組織上所发生的变化；由于情欲的不断激蕩等等，它的灵魂已經变了質，甚至可以說灵魂的样子，早已改变到几乎不可認識的程度。我們現在再也看不

① 戴尔菲系古希腊名城之一，城内有亚波罗庙。——譯者注

② 那句箴言是：“你要認識你自己”。

③ 格洛巨斯系海神名。

柏拉图（共和国，第10卷，第611节）曾把人类灵魂比作格洛巨斯，灵魂与肉体結合以后，完全改变了面目，以致人們再也認不出它的不朽的本質来了。我們可以看出，卢梭在这里援引这个比喻，賦予了灵魂完全另外一种意义。

到一个始終依照确定不移的本性而行动的人；再也看不到他的創造者曾經賦予他的那种崇高而庄严的淳朴，而所看到的只是自以为合理的情欲与处于錯乱状态中的智慧的畸形对立。

最不幸的是：人类所有的进步，不断地使人类和它的原始状态背道而馳，我們越积累新的知識，便越失掉获得最重要的知識的途径。这样，在某种意义上說，正因为我們努力研究人类，反而变得更不能認識人类了。

不难看出，我們应該在人类体質連續的变化中，来寻求区分人們的各种差别的最初根源。大家都承認①，人与人之間本来都是平等的，正如各种不同的生理上的原因使某些种类动物产生我們現在还能观察到的种种变型之前，凡屬同一种类的动物都是平等的一样。不管那些最初的变化是怎么产生的，我們总不能設想这些变化使人类中所有的个体同时同样地变了質。实际上是有一些人完善化了或者变坏了，他們并获得了一些不屬于原来天性的，好的或坏的性質，而另一些人則比較長期的停留在他們的原始状态。这就是人与人之間不平等的起源。不过这样籠統地指出，比較容易，但要确切地說明其中真正的原因就有些困难了。

因此，我希望讀者不要以为我敢自詡已經发現了我覺得很难发現的东西，我不过开始进行了一些推理，大胆地作出了一些猜測；这与其說是希望解决問題，勿宁說是想把問題加以明确，和使問題恢复真正的面目。別的人也許很容易地在这条路上走得更远些，虽然任何人都不容易达到終点。因为，如果我們要从人类現有的性質中辨别出哪些是原始的、哪些是人为的，同时还要認清楚現在已不

---

① 卢梭在肯定人与人之間天然是平等的时候，他避免当时人云亦云的說法。实际上自然法学派的学者們在这一点上，意見是一致的。

复存在、过去也許从来沒有存在过①、将来也許永远不会存在的一种状态（我們必須对这种状态具有正确的观念，才能很好地判断人类現在的状态），这并不是一項輕而易举的工作。要想正确指出为了能在这一主題上作出一些切实可靠的研究首先应当注意之点，还須具有一种我們所想象不到的高深哲学。如果有誰能很好地解答下面的問題，我便覚得他配称为当代的亚里士多德和普林尼：为了达到認識自然人的目的，必須作什么样的实驗呢？而在社会中，要用什么样的方法作这些实驗呢？我决不是要解答这些問題，但我相信对上述主題已經作了一番深思，因此敢于事先回答說：即便是最大的哲学家，也不見得会指导这种实驗；即便是最强有力的执政者也不能进行这种实驗。我們如果期待着他們双方共同协作，尤其是期待他們双方为了达到成功，肯以坚忍的精神，或者說以无穷的智慧和必要的善意共同协作，那是很不合理的②。

这些研究是如此难作，所以人們直到現在还很少考虑过，但这种研究毕竟是解决我們对于人类社会真正基础的認識上无数困难的唯一方法。自然法的真正的定义之所以难于确定而且模糊不清，就是因为我們不認識人的本性的緣故。布尔拉馬基③說过：法的观念，尤其是自然法的观念，显然就是关于人的本性的观念。他繼續說道：所以正应該由人的本性、由人的体質、由人的状态来闡述这門科学的原理。

論述过这个重要問題的許多学者，很少有一致的意見。当我們注意到这一点的时候，不能不感到惊訝。在最有权威的学者中，我們几乎找不到两个人在这上面的意見是相同的。古代的那些哲学家們更不必談了，他們好象竭力要在最基本的原理上相互反对。罗馬的法学家們竟使人类和其他一切动物都毫无区别地服从于同一的自然法，因为，他們宁可把自然法则这一名詞，理解为自然加于其自

身的法則，而不是自然所規定的法則。或者更确切地說，这些法学家們是从特殊的意义来理解法則这一名詞，所以他們在这种場合，似乎是只用法則这一名詞来表現自然在所有的賦有生命的存在物之間，为了它們的共同保存而建立的一般关系。現代的法学家們則把法則这一名詞，只理解为对具有灵性的存在物，也就是說对具有智慧和自由意志，而且在他与其他存在物的关系中最被重視的那种存在物所制定的一种規則，因此他們認为自然法的适用范围，只限于唯一賦有理性的动物，也就是說只限于人。但是，当法学家們給这种法則下定义的时候，則各有不同的說法，他們都把这种法則建立

---

① "……也許从来沒有存在过"这句話曾經引起所有注释者的注意。这句話的确会使人惊訝。我們很容易看出这是卢梭的一种謹愼。他对自然状态中人类的描繪是和"創世記"里所講的大不相同的。卢梭为了防止神学家們的攻击，所以把这种描繪作为純粹的假設，以免肯定这样的描繪与实际状况完全相符。这是采用了百科全書派常用的方法。但是当然还不止这一点，卢梭很知道他所引用的一些事实，沒有一件能够作为他的理論的依据，而不过是一种抽象的假設。（参看本書引言）

② 这样求助于科学的实驗，說明卢梭自己也意識到他以抽象的方法来解决这类的問題，是很不够的；但他要証明的只不过是一个形而上学的抽象观念，所以他只能含糊其詞地求助于科学的实驗。

卢梭說当代的亚里士多德和普林尼时，也許想到了毛拜尔都伊。在1753年，毛拜尔都伊的著作已經出版了，他在"关于科学进展的通訊"里（第17节：形而上学的实驗）也提出了这样的实驗："两三个兒童，从很小就在一起养育着，不使他們和其他的人有任何往来，他們自己一定也会造出一种語言，不論这种語言內容多么貧乏……。为了使实驗更为全面起見，应該建立許多这样的社会，而且使各种不同国家的兒童来充当这些社会的成員，特別要避免使这些兒童学习到任何其他語言……，这种实驗……可以使我們对于观念本身的起源，得到另外的一些知識……。在过去的許多世紀中，虽然有最伟大的人物的努力，我們的形而上学知識，还絲毫沒有获得进步。值得研究的是，这种知識，是否只有在'純自然'环境中，用象这样新颖而不寻常的方法，才能有所成就。"关于毛拜尔都伊，参看"狄德罗选集"，人民古典丛書本，第2卷，第28頁及以下各頁。

狄德罗在"关于聋哑人的書簡"中提出过一种同样的实驗方法（阿塞札-杜尔諾編："狄德罗全集"，第1卷，第351頁）。

③ 参看本書引言。

在一些形而上学的原理上，所以就是在我們之間，也很少有人能理解这些原理，当然更不能自己发現这些原理了。因此，尽管这些学者所下的各种定义永远是互相抵触的，他們在这一点上却都是一致的，那就是：他們都認为若不是一个很大的推理家和一个思想深邃的形而上学家，就不可能理解自然法，因而也不可能遵守自然法。这正是說，人类为了建立社会一定是使用了智慧的，这种智慧，即使在社会状态里，也是經过很多的艰难才能得到发展，而且只是极少数的人所能获得的①。

既然对自然的認識是这么肤浅，对法則这一名詞的意义的理解又是如此不一致，所以很难給自然法下一个完善的定义。因此，我們在書籍里所找到的那些定义，除了极不一致这一缺点外，还有一个缺点，就是：这些定义是从許多并非人类天然具有的知識中引伸出来的，而是从人类只在脫离了自然状态以后才能考虑到的实际利益中引伸出来的。人們往往先寻求一些为了公共利益，最适于人們彼此协議共同遵守的規則，然后把这些規則綜和起来，便称之为自然法；他們的唯一根据就是那些規則通过普遍的实践可能使人得到好处。无疑地，这是下定义的一种最簡便的方法，同时也可以說是以武断的态度来解释事物性質的一种最簡便的方法。

但是，在我們对自然人絲毫沒有認識以前，如果我們想确定自然人所遵循的法則，或者最适合于他的素質的法則，那是徒劳无功的②。关于这个法則，我們所能了解得最清楚的就是：它不仅需要受

① 在这里我們可以看出卢梭是比自然法学派的先驅者們高出一籌的。卢梭所以要指出法則的观念是相当迟緩地在社会中形成的，他是极力想对人类和人类的理性作一个眞实的叙述。卢梭認为人类的理性并非天然就是完善的，而是逐渐发展的。这是一种进步的辯証观点。

② 这等于向第戎科学院的院士們說，他們所提的"……是否为自然法所認可？"这一問題的提法是很不恰当的。这也是卢梭所以不能获奖的理由之一。

它約束的人能够自覚地服从它，才能成为法則，而且还必須是由自然的声音中直接表达出来的，才能成为自然的法則。

那么，把所有的只能使我們認識已經变成現今这个样子的人类的那些科学書籍擱置一旁，来思考一下人类心灵最初的和最簡单的活动吧①。我相信在这里可以看出两个先于理性而存在的原理：一个原理使我們热烈地关切我們的幸福和我們自己的保存；另一个原理使我們在看到任何有感覚的生物、主要是我們的同类遭受灭亡或痛苦的时候，会感到一种天然的憎悪。我們的精神活动能够使这两个原理相互协調并且配合起来。在我看来，自然法的一切規則正是从这两个原理（这里无須再加上人的社会性那一原理②）的协調和配合中产生出来的。嗣后，理性由于繼續不断的发展，終于达到了窒息天性的程度，那时候，便不得不把这类規則重新建立在别的基础上面了。

这样看来，在未使人成为人以前，决沒有必要使人成为哲学家③。一个人并非仅仅由于他接受了后天的智慧的教訓，才对别人尽他应尽的义务；而是，只要他不抗拒怜悯心的自然冲动，他不但永远不会加害于人，甚至也不会加害于其他任何有感覚的生物，除非

① 卢梭在心理学上曾受孔狄亚克感覚論的影响。他認为精神的复杂活动，是可以通过分析归納为一些比較簡单的活动。这一切都以感性为基础。人在未变成理性生物以前，先是一种有感性的生物。这里卢梭并不否認自然法的存在，但是他想把自然法建立在"先于理性而存在的两項原理"上：自爱心和怜憫心。这样看来，服从自然法的乃是自然人所具有的感性。

② 这是使卢梭与其他哲学家們相对立的基本要点之一。卢梭在日內瓦的手稿本里（內有"社会契約論"的初稿）曾对百科全書中"自然法"一条加以反駁。在百科全書中，狄德罗指出自然人是社会性的动物（参看"狄德罗选集"，人民古典丛書本，第2卷，第162頁）。

③ 这乃是卢梭民主思想的根源。一般哲学家們都把精神生活建立在理性基础上，似乎是把沒有文化的老百姓排斥于精神生活之外，卢梭則把精神生活建立在不論文化程度如何人人所具有的感性上。

在正当的情况下，当他自身的保存受到威胁时，才不得不先爱护自己。用这个方法，我們也可以結束关于禽兽是否也屬于自然法范围这一久已存在的問題的爭論；因为很明显，禽兽沒有智慧和自由意志，它們是不能認識这个法則的。但是，因为它們也具有天賦的感性，在某些方面，也和我們所具有的天性一样，所以我們認为它們也应当受自然法支配，人类对于它們也应担負某种义务。实际上，我所以不应当伤害我的同类，这似乎并不是因为他是一个有理性的生物，而是因为他是一个有感覺的生物。这种性質，旣然是人与禽兽所共有的，至少应当給予禽兽一种权利，即在对人毫无益处的情况下，人不应当虐待禽兽。

在精神上的不平等的起源上，在政治組織的眞实基础和組織成員相互間的权利上，以及千百种其他与此相类似、旣重要而又未經加以闡明的問題上，都是呈現着无数困难的；这种对原始人、对原始人的眞实需要以及他的义务的基本原理的研究，同时也是解决那些困难的唯一好方法。

如果我們用一种冷靜的、客观的眼光来看人类社会的話，它首先显示出来的似乎只是强者的暴力和弱者的受压迫①；于是我們的心灵对某一部分人的冷酷无情憤懣不平，而对另一部分人的愚昧无知則不免表示惋惜。并且，因为在人类社会上，再也沒有比被人称为强弱貧富的那些外部关系更不稳定的了，这些关系往往是由于机緣而不是由于智慧产生的，所以人类的各种制度，驟然一看，好象是奠基在流动的沙滩上的一种建筑物。我們只有对这些制度仔細地加以研究；只有去掉这种建筑物周围的灰尘和砂砾，才能見到这一建筑底层的不可动搖的根基，才能学会尊重这一建筑物的基础。但

① 这是卢梭全部思想的出发点。

是，如果对人类，对人类的天然能力，以及这些能力繼續不断的发展沒有認眞的研究，我們就永远不能作出这样的区别，也决不能在現今一切事物的构成中，把哪些是神的意志①所創造的东西，哪些是人类的艺术所創造的东西分别开来。因此，由我着手研究的这一重要問題所引起的对政治和倫理的探討，从各方面来看，都是有用的；我所推測的各种政体的历史，对人来說，在各方面也是一个非常有益的借鏡。当我們考慮到，如果任我們自然发展，我們将会变成什么样子，我們就应当学习为这样一个人祝福：他在以造福人群的手修正了我們的种种制度并給予这些制度以一个不可动搖的基础的时候，就已經預防了从这些制度中可能产生出来的种种混乱，并从一些看来是給我們以无限苦难的方法中，創造出我們的幸福。

神曾命令你作什么样的人？
你現在在人类中占着什么样的位置？
对此你应当有所領悟②。

① 这样的措詞，并不是由于卢梭的小心謹愼。在卢梭的著作中，神的意志是由自然表达出来的。

② 見拜尔斯諷刺詩，III. V. 71。

本　論

我要論述的是人，而我所研究的問題启示我应当向人們来論述，我想，害怕发揚眞理的人，是不会提出这类問題的。所以，我不揣冒味，在給我以鼓舞的賢达者們面前，为人类辯护。如果我不辜負这个論題和各位評判員的話，我将会感到滿意。

我認为在人类中有两种不平等：一种，我把它叫作自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性質的不同而产生的；另一种可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它是起因于一种协議，由于人們的同意而設定的，或者至少是它的存在为大家所認可的。第二种不平等包括某一些人由于損害别人而得以享受的各种特权，譬如：比别人更富足、更光荣、更有权势，或者甚至叫别人服从他們。

我們不必問什么是自然的不平等的根源，因为在这几个字的字义里面，已包含了这一問題的答案。我們更不必追問在这两种不平等之間，有沒有实質上的联系。因为換句話說，这就等于問所有发号施令的人是否一定优于服从命令的人，在同样的人們之中，他們的体力或智力，才能或品德是否总和他們的权势或財富相称。这样的問題，向奴隶們提出并讓他們的主人听他們討論，也許是好的，但不适于提供有理性的、自由的、追求眞理的人去研究。

那么这篇論文里所要論述的究竟是什么呢？是要指出在事物的演进中，在什么样的一个时机权利代替了暴力，自然服从了法律；是要說明到底由于什么样的一系列的奇迹，才使强者能够决意为弱

者服务，人民能够决意牺牲实际幸福，来换取一种空想的安宁。

研究过社会基础的哲学家們，都認为有追溯到自然状态的必要，但是沒有一个人曾經追溯到这种状态。有些人毫不犹豫地設想，在自然状态中的人，已有正义和非正义的观念，但他們却沒有指出在自然状态中的人何以会有这种观念，甚至也沒有說明这种观念对他有什么用处。另外有一些人談到自然权利，即每个人所具有的保存屬于自己的东西的权利，但却沒有闡明他們对于屬于一詞的理解。再有一些人首先賦予强者以統治弱者的权力，因而就認为政府是由此产生的，但他們根本沒有想到在人类脑筋里能够存在权力和政府等名詞的意义以前，需要經过多么长的一段时間。总之，所有这些人不断地在講人类的需要、貪婪、压迫、欲望和驕傲的时候，其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了；他們論述的是野蛮人，而描繪的却是文明人。甚至在現代多数学者的头脑中，对自然状态的存在从未发生过疑問，可是一讀圣經，便明了第一个人已經直接从上帝那里接受了智慧和訓誡，他本身就不曾处于自然状态；而且如果我們象每个信奉基督教的哲学家那样相信摩西著述的話，便必須承認，人們即在洪水之前，也不曾处于純粹的自然状态，除非他們因某种非常事故重新堕入其中則又当别論。否認这种說法的奇說异論是很难維护并且也是完全不能証实的①。

所以我們首先要把一切事实撇开，因为这些事实是与我所研究的問題毫不相干的②。不应当把我們在这个主題上所能着手进行的一些研究認为是历史眞象，而只应認为是一些假定的和有条件的推理。这些推理与其說是适于說明事物的眞实来源，不如說是适于闡明事物的性質，正好象我們的物理学家，每天对宇宙形成所作的那些推理一样。宗教讓我們相信：上帝自己刚把人类創造出来，就立刻使人摆脫了自然状态，他們是不平等的，因为上帝願意他們那

样③。但是宗教并未禁止我們只根据人和他周围存在物的性質，来猜测一下，倘若讓人类自然发展的話，究竟会变成什么样子。这就是人們所要求于我的；也就是我自已想要在这篇論文里加以研究的。由于我的主題涉及整个人类，所以我尽量采用一种适宜于各国人的語言；或者不如說撇开时間和地点，只想着在听我講話的那些人，并假定我是在古代雅典的学园里，背誦老师留給的課业，評判員是柏拉图和克塞諾克拉特④那样的人，听众就是整个的人类。

啊！人啊，不論你是什么地方人，不論你的意見如何，請听吧！这是你的历史，我自信我曾經讀过它；但不是在你的那些喜欢撒謊的同类所写的書籍里讀的，而是在永不撒謊的大自然里讀的⑤。

---

① 整个这一段应該看作是出于卢梭的謹愼。譬如說“第一个人已經直接从上帝那里接受了智慧和訓誡”这一論点，是与卢梭的思想完全相反的，我們无須过于認眞地来考虑它。而且卢梭竭力要把他所信奉的宗教建筑在理性和良知上，所以尽管他在福音書里也发現某种神异的事迹，但他始終不相信所謂神的启示。

② 这一句話曾使人費了很多笔墨，这是不无理由的。从表面上解释，卢梭这里所指的正是“創世記”中的事实。他所以这样說，还是出于他的謹愼（参看本書第65頁注①）。从这句話在行文中的位置来看，我們認为这种解释有一部分道理。这句話以“所以我們首先”这几个字开始，看来是从前面的几行得出来的結論。

但是这种解释是不够的，卢梭这里显然是指可供观察的一切事实而言。或許有人說，他已經引用了一切可能利用的事实，例如旅行家們的記述等。是的，确是如此，但是沒有一个旅行家的記述描写过一个孤独的野蛮人的生活。所以他說：“这些事实是与我所研究的問題毫不相干的”。卢梭因此用分析的推理来代替史学的和人类学的研究。卢梭从他那个时代的社会的人出发，通过想象，剝去了存在于人身上的一切社会屬性，而得到了一个空洞的抽象——自然人。他的主要論点在于說明所有一切社会制度都是偶然的。

③ 百科全書派慣用的技巧，在这里明显地表現出来了。

④ 克塞諾克拉特，生于加尔西頓（公元前396—314年），柏拉图的門人。

⑤ 自然这一概念，在卢梭書里，包含着許多不同的內容。自然一詞在这里好象有一个极主观的涵义，这是卢梭試图从他自已身上剝去一切“社会屬性”的时候发現的。为了写成这篇論文，他曾到圣日尔曼森林里去沉思过（参看本書引言），在那里他相信找到了太古时期的景象。他的幻想，立刻就由下面的句子揭示出来了。

出于自然的一切都是眞的；只有我于无意中摻入的我自己的东西，可能是假的。我所要談的时代已經很遙远了，你已經改变了原来的状态，而且改变得多么大呀！我所要給你描述的，可以說是你这一种类的生活。这种描写是根据你所禀赋的性質，而这种性質可能已为你所受的教育和所沾染的习慣所敗坏，不过尙未完全毁掉而已。我覺得有这样一个时代，个人会願意停留在那里：你将会追寻你願意整个人类在那里停留的那个时代。你不滿意你的現状，由于种种原因預示着你的不幸的后裔将会感到更大的不滿，所以你或許願意能够倒退。这种感情无异于对你的始祖的頌揚；对你的同时代人的批評；而且也会使不幸生在你以后的人感到震惊。

第一部分

为了正确地判断人的自然状态，必須从人的起源来观察人类，也可以說必須从人的最初胚胎的时期来研究人类。这尽管是一种很重要的方法，但我并不想通过人的連續不断的发展来探討人的构造。因此，我不准备探討在动物的体系中人是怎样从他最初的样子，終于变成了現在的样子①。我不想去研究，是否眞地象亚里士多德所想的，今天人的长指甲最初不过是弯曲着的爪子；是否在原始状态中，人也象熊一样，周身是毛；以及是否最初的人由于用四足行走〔三〕，他的視綫总注向地面，只能望到几步远，因而就决定了他的观念的性質，同时也决定了他的观念的范围。我在这些問題上，只能作一些几乎近于想象的籠統的猜測。比較解剖学現时还没有多大的进步，博物学家的观察也还不十分确切，因而不能以此为依据来建立一个健全的理論基础。这样，如果我不借助于有关这方面的超自然的知識，也不去注意人类因为将四肢用于新的用途和食用新的食物而在內部和外部构造上必然会发生的那些变化，我将要推定人自原始时期以来，他的构造就和我今天所見的一样：都用二足行走，都象我們一样使用双手作事，目光射向整个大自然，并用眼睛观測广大无边的天空。

如果把这样构成的一种生物，剝去了他所能禀受的一切超自然

① 这里卢梭避免根据进化論的假定来发揮他的論点。在这一点上，狄德罗是比卢梭更大胆的。参看"对自然的解释"，十二（"狄德罗选集"，人民古典丛書本，第2卷，第45—47頁）。

的天賦，剝去了他仅因长期进步才能获得的一切人为的能力，也就是說，如果只观察他刚从自然中生长出来时的样子，那末，我便可以看到① 人这种动物，并不如某些动物强壮，也不如另一些动物敏捷，但总起来說，他的构造却比一切动物都要完善。我看到他在橡树下飽餐，在随便遇到的一条河沟里飲水，在供給他食物的树下找到睡覚的地方，于是他的需要便完全滿足了。

如果天然肥沃的大地〔四〕照原始状态那样存在着，复盖着大地的无边森林不曾受到任何刀斧的砍伐，那么，这样的大地到处都会供給各种动物以食物仓庫和避难所。分散于各种动物之中的人們，观察了而且模拟了它們的技巧，因而逐漸具有了禽兽的本能。此外，人还有这样一个优点：各种禽兽只有它自己所固有的本能，人本身也許沒有任何一种固有的本能，但却能逐漸取得各种禽兽的本能，同样地，其他动物分别享受的种种食料大部分也可以作为人的食物〔五〕，因此人比其他任何一种动物都更容易覓取食物。

人們因为从幼年时期就习慣于气候的不正常以及季节的酷暑和严寒，因为在日常生活的鍛炼中获得了耐劳的习慣，同时为了保卫自己的生命和猎获物又不得不裸体地、赤手空拳地去对抗其他猛兽，或者为了躲避猛兽而不得不迅速逃跑，所以，人便养成了一种强壮的、几乎不会变坏的体質。兒童一出世就承繼了父母的优良体質，并且用养成这种体質的同样鍛炼来加强自己的体質，这样便获得了人类可能获得的全部精力。自然对待他們，恰如斯巴达的法律对待公民的兒童一样，它使那些生来体格健全的幼兒变成强壮有力的人，而使其余的夭亡②。这是和我們的社会不同的，在我們的社会里，国家使幼兒成为父母的負担，因而在幼兒未出生以前，就不

① 卢梭并不隐蔽他的描述的直覚性。

② 这里透露出天然淘汰的理論。

分优劣地把他們置之于死地了。

野蛮人的身体，是他自己所認識的唯一工具，他把身体用于各种不同的用途，我們由于缺乏鍛炼，已不能象他那样使用自己的身体了。因为我們有技巧，所以我們已經沒有野蛮人因实际需要而养成的那种体力和敏捷。假如已經有了斧头，他还能用手腕去折断那么粗大的树枝嗎？假如已經有了投石器，他还能那么有力地用手投擲石头嗎？假如已經有了梯子，他还能那么輕捷地攀援树木嗎？假如已經有了馬，他还能跑得那么快嗎？如果一个文明人有充分时間把这一切工具收集在自己身旁，毫无疑問，他会很容易地战胜野蛮人。但是，如果你有心观看一个更不势均力敌的战斗，使这两种人赤身露体赤手空拳地較量一番，你馬上就会承認：具有随时可以使用的一切力量的、永远在准备着应付任何事故的、也可以說本身自始至終就具备了一切的那一个人，占着何等的优势〔六〕。

霍布斯認为人类天生是大胆的，只想进行攻击和战斗。另一位著名的哲学家①的想法則恰恰相反，这位哲学家認为（康貝尔兰德②和普芬道夫也同样地断言說）沒有比在自然状态中的人更胆小的了，他一听到輕微声音或望到微小动作就吓得发抖并准备逃跑。这种情形对于他所不認識的事物来說，可能是真实的，我也决不怀疑，当任何一种新奇景象出現在他眼前，而他不能分辨这种景象到底对他本身有益或有害，也不能把他自己的力量和他要冒的危险加以比較时，他会被吓倒的。但这种情形在自然状态中，毕竟是很少見的。在自然状态中，一切事物都按照单調的方式进行着，而且大

① 指孟德斯鳩而言，参看孟德斯鳩的："論法的精神"，第1章，第2节。

② 康貝尔兰德（1631—1718年）：英吉利教派主教，"关于自然法的哲学探討"（巴尔貝拉克譯，1744年在阿姆斯特丹出版）的著者；霍布斯的論敌，他提出万物性善說来反对霍布斯的理論。卢梭讀过他的著作，但思想上并沒有受他的影响。

地上还輕易不会发生由于聚居人民的情欲和任意行动而引起的那种突然的、繼續不断的变化。可是，分散地生活在野兽中間的野蛮人，很早就和野兽进行过搏斗。因此，他很快就同野兽作了比較，当他逐漸感覚到他在机巧方面胜过野兽的程度，远远超过野兽在力量方面胜过他的时候，他就知道不必再惧怕野兽了。如果讓一只熊或一只狼去和一个粗壮、敏捷、勇敢（所有的野蛮人都是这样）而用石头和棍子武装起来的野蛮人搏斗，你将会看出，至少是双方都有生命的危险，而且經过許多次这样的試驗之后，素来不爱相互攻击的野兽，也不太願意对人进行攻击，因为它們終于会发現人和它們是同样的凶猛。至于有些动物，它們在力量方面胜过人的程度，确实超过人在机巧方面胜过它們的程度；那么，人在它們面前，就同其他比較弱小的动物处于相似的情况，而那些比較弱小的动物并未因此不能繼續生存下去。而且人还有一个优点，即：奔跑起来人和其他动物同样敏捷，并且可以在树上找到一个相当安全的避难所，当他和野兽相遭遇的时候，可以到处利用或随时离开这种避难所，因而可以自由选择逃避或搏斗。再說，无論哪一种动物，除非在自卫或特别飢餓的情形下，好象都不是天然就好和人搏斗的，也决不会对人表示那样强烈的反感，这种反感好象是在宣示某一种类已被自然注定要作另一种类的食物似的。

毫无疑問，这就是为什么黑人和野蛮人常常在森林里遇到野兽而不感覚恐惧的原故。其中委內瑞拉的加拉伊波人就这一点来說是生活得十分安全，并不感覚有任何不便。弗朗索瓦·柯勒阿① 曾經說过：虽然他們几乎是赤身裸体的，却很大胆地出现于森林之中，所携带的武器不过是弓和箭，但是人們从未听說过他們当中有人被

① 弗朗索瓦·柯勒阿著："西印度群島旅行記"，1722 年从西班牙文譯出。卢梭可能曾在"旅行紀事彙編"里讀到过这篇旅行記。

野兽吞噬了。

另外有一些更可怕的，沒有适当方法可以防御的敌人，那就是幼弱、衰老和各种疾病等天然缺陷。这些都是人类的弱点的悲惨表征，其中前两种是各种动物所共有的，而最后一种主要是在社会中过生活的人所具有的。关于幼弱問題，我曾观察到，在人类中母亲无論到什么地方都可以携带她的幼兒，因此她喂养幼兒，就比起必須忍受疲劳不停地来来往往，一面寻找食物，一面哺乳或喂养幼兒的許多母兽便利得多了。固然，如果母亲一旦死亡，孩子便很有跟着死亡的可能，但是这种危险，是其他无数种类的动物所共有的，因为这些动物的幼小在长时期內不能自己寻觅食物；而人类的幼弱时期虽然較长，但生命也比較长，因此，在这一点上，人和其他动物差不多是相等的〔七〕，虽然在幼年发育期的长短上、幼兒数目的多寡上〔八〕，还存在着别的規律，但这不是我所要研究的問題。在老年人方面，他們活动和出汗的机会都减少了，食物的需要也随着寻找食物的能力而减少。由于他們所过的野蛮生活，使他們不会得风湿病和关节炎，而衰老又是一切痛苦中人类最无力解除的一种痛苦，因此，老人們終于无声无息地逝去，不但别人不会注意到他們的生命的結束，就連他們自己也不会意識到自己的死亡。

关于疾病，我决不重复大多数身体健康的人所发的反对医学的肤浅荒謬的言論①。但是我要問一問是否有某种确切的观察，使我們可借以断定：在医术最被忽視的地方，比起最注意研究医术的地方，人的平均寿命要短一些。倘若我們自己給自己造成的疾病比医学所能提供給我們的治疗方法还要多的話，那应当怎样解释呢？生活方式上的极度不平等，一些人的过度閑逸，另一些人的过度劳累；

① 卢梭多病，經常依賴医生。参看"忏悔录"。

食欲和性欲的易于激起和易于得到满足；富人們过于考究的食品，供給他們增加热量的养分，同时却使他們受到消化不良的苦痛；穷人們的食物不但粗劣，甚至时常缺乏这种食物，以致一有机会他們便不免貪食，因而加重腸胃的負担；徹夜不眠以及种种的过度；各种情欲的放縱，体力的疲劳和精神的涸竭；在种种情况下人們所感受到的无数煩恼和痛苦，使他們的心灵得不到片刻安宁。这一切都是不幸的憑証，足以証明人类的不幸大部分都是人类自己造成的，同时也証明，如果我們能够始終保持自然給我們安排的簡朴、单純、孤独的生活方式，我們几乎能够完全免去这些不幸。如果自然曾經注定了我們是健康的人，我几乎敢于断言，思考的状态是违反自然的一种状态，而沉思的人乃是一种变了質的动物①。当人們想到野蛮人——至少是我們还沒有用强烈的酒浆敗坏了他們的体質的那些野蛮人——的优良体質时，当人們知道他們除受伤和衰老以外几乎不晓得其他疾病时，我們便不得不相信：循着文明社会的发展史，便不难作出人类的疾病史。这至少是柏拉图的意見，他曾根据波达利尔和馬卡翁两人在特罗瓦城被围时② 所使用过或贊許过的一些药物来推断說，这些药物所引起的各种疾病，当时尙未被人們所認識。賽尔斯③ 也說过，节食疗法——对于現在的人們是非常必要的——是伊波克拉特发明的。

① 这是一句名言。有人認为卢梭并非反理性主义者（参看包拉翁校刊的："薩瓦牧副主教发願詞"和1948年出版的德拉戴所著："卢梭的理性主义"），但从卢梭著作中某些地方看来，这种主张似乎是难以成立的。譬如，反理性主义在这里显然地透露了出来。然而我們应当承認卢梭自己也意識到这是一种标新立异之說，所以他說："我几乎敢于断言"。他的目的不过是要証明：社会在发展着理性的同时，也发展了使人成为不幸的一切生理上的痛苦。这是人类进步中发生的矛盾。如果我們因此断定卢梭反对思考和沉思，則是不正确的。

② 波达利尔和馬卡翁两人都是阿斯克莱比奥的兒子，在特罗瓦前綫充当希腊軍医。

③ 賽尔斯是奧古斯都时代罗馬的医生，"医学"的著者。

处在自然状态中的人，旣然疾病的来源那么少，因此，几乎不需要藥物，尤其不需要医生。在这方面，人类的情况并不逊于其他各类动物的情况。从猎人那里我們不难了解，他們在打猎的时候，是否遇到很多有残疾的动物。他們曾經遇到不少的动物受过严重的創伤而已很好地結了疤，有的曾經折断了骨头甚或肢体，但它們的痊愈并不是由于外科医生的治疗，而是由于时間的經过，除平常生活外，也沒有任何生活上的护理，同时，它們也不曾受过手术的痛苦和藥品的毒害以及忌食的折磨，但它們的痊愈还是同样完好。总之，无論精良的医术，对于我們能有多么大的效用，但总可以断言，害病的野蛮人，虽然无人照管，除把希望寄托于自然外，别无指望，可是另一方面，他們除自己的疾病外，也别无畏惧，这就往往使得野蛮人的状况优于我們的状况。

因此，我們应当避免把野蛮人和我們目前所見的人混为一談。自然用一种偏爱来对待所有在它照管之下的那些动物，这种偏爱好象是在表示自然如何珍視它对这些动物加以照管的权利。在森林里的馬、猫、雄牛、甚至驢子，比在我們家里所飼养的大都有更高大的身躯，更强壮的体質，更多的精力、体力和胆量。它們一旦变成了家畜，便失去这些优点的大半，而且可以說，我們照顧和飼养这些牲畜的一切細心，結果反而使它們趋于退化。人也是这样，在他变成社会的人和奴隶的时候，也就成为衰弱的、胆小的、卑躬屈节的人；他的安乐而萎靡的生活方式，把他的力量和勇气同时銷磨殆尽。而且野蛮人和文明人之間的差异，比野兽和家畜之間的差异必然还要大一些。因为自然对人和兽虽然一視同仁，而人給自己比給他所馴养的动物安排的种种享受要多得多，这便是人的退化所以更为显著的特殊原因。

所以沒有衣服、沒有住处、沒有那些在我們看来是那么必需的一

切无用之物，对原始人来說，并不是多大的不幸。对于他們的自我保存更沒有多大妨碍。他們虽然皮肤上沒有生毛，那是因为在热带地方絲毫沒有那种需要，倘若生在寒冷地带，他們很快就会利用所捕获的野兽的皮毛。他們虽然只有二足奔跑，但有双臂可用以自卫并供給自己的需要。他們的幼兒也許很晚才会走路，而且走起来頗为困难，但是母亲携带幼兒則很容易。这是别种动物所沒有的一个优点。在别种动物，当母兽被追逐时，便不得不抛弃它的幼小，否則只有使自己的步子适应幼小的步子。关于这一点，可能有一些例外，我們可以举尼加拉瓜地方的一种动物作例子来說明。这种动物类似狐狸，它的足象人的手，根据柯勒阿的記載，它們肚下有一个肉袋，当母亲需要逃跑的时候，可以把小兽装在里面。毫无疑問，在墨西哥，人們称之为特拉瓜欽的也就是这种动物。据拉爱特說，这种动物的母兽肚下也有一个用途相同的类似的肉袋[①]。总之，除非遇有我在下面所要談到的那些情况[②]（这些情况很可能永不发生）稀有的、偶然的会合，无論如何我們也不难明了：第一个为自己制作衣服或建筑住处的人，实际上不过是給自己創造了一些很不必要的东西。因为在此以前沒有这些东西，他也照样生活，而且我們不能理解为什么他在长大以后反而不能忍受他自幼就能忍受的那种生活。

孤独的、清閑的、并且时常会遭到危险的野蛮人，必定喜欢睡眠，并容易惊醒，如同其他不大用思想的动物一样，可以說，在不思

---

① 从“关于这一点，可能有一些例外”起，至此为止，整个这一段，在本書1782年版里才第一次出現。

讓·德·拉爱特（1593—1649年），荷兰地理学家、博物学家和語言学家，曾編纂“新世界”又名“西印度群島紀事”一書（1625年）。1640年譯成法文。

这里所說的动物，无疑就是袋鼠之一种，是生产在美洲的一种哺乳类中有袋类动物。

② 参看本書第109—110頁。

想的时候，总在睡眠。自我保存，几乎是他唯一关怀的事情，他所最熟練的能力必然是为了制服他的俘获物或者为了不作其他野兽的俘获物，而以攻击和防御为主要目的的一些能力。相反地，只因逸乐和肉欲才能趋于完善的器官，在他身上必然停留在粗鄙状态，因为这种状态是与一切文雅相排斥的。因此，在这方面他的各种感官就分化为两种迥然不同的情况：触覚和味覚极端迟鈍，視覚听覚和嗅覚則最銳敏不过。这是动物的一般状态，据旅行家們的記載，这也是大部分野蛮人的状态。所以我們絲毫不必惊訝：为什么好望角的霍屯督人能用肉眼发現海上的船只和荷兰人用望远鏡看得一般远；为什么美洲的野蛮人象最好的猎狗一样，能够由足迹嗅得出西班牙人的行径；为什么所有这些野蛮人，不因裸体而感到痛苦，用辣椒来刺激他們的味覚，并且飲欧洲人的烈酒象喝水一样。

直到这里为止，我只从生理方面对人进行了研究，現在讓我从形而上学和精神方面来对人加以观察。

在我看来，任何一个动物无非是一部精巧的机器①，自然給这部机器一些感官，使它自己活动起来，并在某种程度上对于一切企图毁灭它或干扰它的东西实行自卫。在人体这部机器上，我恰恰看到同样的东西，但有这样一个差別：在禽兽的动作中，自然支配一切，而人則以自由主动者的資格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍，而人則通过自由行为决定取舍。因此，禽兽虽在对它有利的时候，也不会违背自然給它規定的規則，而人則往往虽对自己有害也会违背这种規則。正因为这样，一只鴿子会餓死在滿盛美味的肉食的大盆旁边；一只猫会餓死在水果或谷物堆上，其实这两种动物，如果想到去尝試一下，并不是不能以它們所不喜欢的食物为

① 这是十八世紀流行的思想，导源于笛卡兒。

生的。正因为这样，一些生活放蕩的人，才会耽溺于招致疾病或死亡的种种淫乐；因为精神能使感官遭受敗坏，当自然的需要已經得到滿足的时候，意志却还提出要求。

一切动物，旣然都有感官，所以也都有观念，甚至还会把这些观念在某种程度上联結起来。在这一点上，人与禽兽不过是程度之差①。某些哲学家甚至进一步主张，这一个人和那一个人之間的差别，比这一个人和那一个禽兽之間的差别还要大。因此，在一切动物之中，区别人的主要特点的，与其說是人的悟性，不如說是人的自由主动者的資格。自然支配着一切动物，禽兽总是服从；人虽然也受到同样的支配，却認为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意識到这种自由，因而才显示出他的精神的灵性。因为，物理学能够在某种意义上解释感官的机械作用和观念的形成，但是在人的意志力或者勿宁說选择力方面以及对于这种力的意識方面，我們只能发現一些純精神性的活动，这些活动都不能用力学的規律来解释②。

但是，尽管围繞着所有这些問題的种种疑难之点，使我們在人与禽兽之間的区别上还有爭論的余地，然而另外有一种区分二者的非常显明的特質則是无可爭辯的，这种特質就是自我完善化的能力。这种能力，借助于环境的影响，繼續不断地促进所有其他能力的发展，而且这种能力旣存在于个人身上，也存在于整个种类之中。至

① 卢梭不承認笛卡兒派所主张的理性和感性知觉的对立。他写这段文字是受了感覺論的启发。

② 感覺論認为精神的一切活动起源于感覺，也就是說起源于外部世界对于我們的感官所发生的作用，这基本上是一种唯物主义的学說。"物理学能够……解释感官的机械作用和观念的形成"这一观念很能代表十八世紀机械唯物主义的思想。但是卢梭同时又把精神和肉体作了唯心主义的区分，采取了形而上学的观点，把本能和自由对立起来。这是一种矛盾的思想。

于一只兽則几个月后就长成它終身不变的那个样子，而且它的种类，即使再过一千年也仍然和这一千年开始的时候完全一样。为什么只有人类易于衰頹下去呢？是不是人类因此又返还到它的原始状态呢？是不是禽兽之所以永远保持着它的本能，是因为它既毫无所得，也就毫无所失，而人类却由于古老或由于其他偶然事故丧失了曾因它的完善化的能力①所获得的一切，从而堕入比禽兽还不如的状态呢？如果我們不得不承認：这种特殊而几乎无限的能力，正是人类一切不幸的源泉；正是这种能力，借助于时間的作用使人类脫离了它曾在其中度过安宁而淳朴的岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和謬製、邪恶和美德，終于使他成为人类自己的和自然界的暴君，这对我們說来，就未免太可悲了〔九〕。奧里諾科河沿岸的居民，用木片貼在他們小孩的太阳穴上，認为这样至少可以保持小孩一部分的純朴无知和本来幸福。如果我們不得不把这种办法的創始者歌頌为造福人群的人物，这就未免太可怕了。

在自然的支配下，野蛮人仅只服从于他的本能，或者更确切地說，自然为了补偿野蛮人在本能方面可能有的缺陷，賦予他一些能力，这些能力首先可以弥补他的缺陷，嗣后还可以把他提高到远远超过本能状态之上。因此，野蛮人最初所具有的只是一些純动物性的能力〔十〕。視覺和感覺或許是野蛮人最初的本能状态，这种状态

① 完善化的能力是全論文中具有关鍵性的一个名詞。可参看引言中恩格斯的解释。卢梭正是从这一观念出发，才作出整个人类的历史，而孔狄亚克則只写出了单独个人的发展史。

格里姆（1755年2月"文艺通訊"）也曾根据完善化的能力这一特質給人下过定义，他并且說："这种逐漸完善化的能力是否人的特殊优点和实际幸福；禽兽是否因为它一生下来就达到它所能达到的完善程度，反而更为完美？因为它虽然不能变得更好，但从另一方面来看，它却有一个优点，就是也不会变得更坏，它只順从着自然，完成它的天职。这乃是一个意味深长的重大問題。"（轉引自亚当："卢梭与狄德罗"）

是他和一切动物所共有的。願意和不願意，希望和畏惧，直到新的情况使他的精神有新的发展为止，可能是他最初的，几乎仅有的精神活动。

无論倫理学家們怎样主张人的悟性在很大程度上依賴于情感①；但大家公認，情感也在很大程度上依賴于悟性。由于情感的活动，我們的理性才能够趋于完善。我們所以求知，无非是因为希望享受；既沒有欲望也沒有恐惧的人而肯費力去推理，那是不可思議的。情感本身来源于我們的需要②，而情感的发展則来源于我們的認識。因为人只在对于某些事物能够具有一定观念的时候，或者是由于单純的自然冲动，才会希望或畏惧那些事物。野蛮人由于缺乏各种智慧，只能具有因自然冲动而产生的情感。他的欲望决不会超出他的生理上的需要〔十一〕。在宇宙中他所認識的唯一需要就是食物、异性和休息；他所畏惧的唯一灾难就是疼痛和飢餓。我說疼痛，而不說死亡，因为一般动物从来不知道死亡是怎么一回事；对死亡的認識和恐怖，乃是人类脫离动物状态后最早的"收获"之一。

---

① 关于情感的作用，参看"狄德罗选集"，人民古典丛書本，社会出版社版，第1卷，"哲学思想录"（一至五），并参看孔狄亚克的"感觉論"，他在該書第4卷，第9章，第3节中写道："是苦和乐的比較，也就是說我們的需要在鍛炼着我們的机能。"

孔狄亚克也指明悟性如何反轉过来影响需要："我們最初的观念只是苦和乐。不久，其他的观念陆續出現，使人可以作一些比較，由此产生我們最初的需要和最初的欲望。为了滿足这些需要和欲望而进行的各种活动，又使我們获得其他一些观念，这些观念又产生出新的欲望……这样就形成一个以观念和欲望为环节二者交互連接起来的鏈条。"（"感觉論"，第1卷，第7章，第3节。）

卢梭这里所說的倫理学家，是指信奉基督教的倫理学家而言。

② 悟性毕竟是在需要的影响下才能获得发展，同时却又反轉过来影响需要。所以促使悟性发展的是实践活动。这是唯物主义的观点，同时也是辯証方法的范例。但是我們不要忘記卢梭的推論是以一种形而上学的抽象——孤独生活的人——为基础的。馬克思主义者的思想，則指明促进悟性发展的是社会的实践。

如果有必要的話，不难用事实来支持我这种看法①，也不难証明在世界各民族中，智慧的进步，恰恰是和各族人民的天然需要，或者因环境的要求而必然产生的需要成正比的，因此也是和促使他們去滿足那些需要的种种欲望成正比的。我可以指出，在埃及，艺术随着尼罗河的泛濫而产生并发达起来。我可以追寻艺术在希腊的进展情况：人們在那里曾看到，各种艺术在阿提喀的沙滩和岩石間繁荣滋长，乃至高与天齐，但在奥罗塔斯河肥沃的两岸上則不能生根。我还可以指出，北方的民族一般說来比南方的民族較为智巧②，因为他們非如此不能生活下去。好象自然願意这样調整事物以使它們趋于平等，在它拒絕把富饒給与土地的地方，便把富饒賜給了精神。

但是，即使不借助于历史上不可尽信的憑証，誰能看不出一切都似乎使野蛮人难以有不再作野蛮人的企图和方法呢？他的想象不能給他描繪什么；他的心灵不会向他要求什么。由于他那有限的一点需要十分容易随手得到滿足，而他又远沒有达到一定程度的知識水平，因而也沒有取得更高知識的欲望，所以他既不可能有什么預見，也不可能有什么好奇心。自然景象，一經他熟悉以后，便再也引不起他的注意。万物的秩序、时节的运轉总是始終如一的。他沒有足够的智慧来欣賞那些最伟大的奇迹，我們不能設想他已有了人所必須具备的智慧，使他会来观察一下他每日所見到的事物。在他那什么都攪扰不了的心灵里，只有对自己目前生存的感觉，絲毫沒有将来的观念，无論是多么近的将来。他的計划，也象他的眼光那样局促，几乎連一天以內的事情都預見不到。現在加拉伊波人的預見程

① 由此可以証明，在卢梭看来，事实的論据較之抽象分析是占次要地位的。

② 这是自从孟德斯鳩以来很流行的一种看法。

度，还是这样。他們早上卖掉棉褥，晚上为了再去买回而痛哭，全不能預見当天晚上还要用它。

我們越对这一問題深思熟慮，便越会看出純粹的感覚和最簡单的知識之間的距离。一个人如何能够不假交往的关系和需要的刺激，而单憑自己的力量，越过这样大的距离，乃是不可思議的事。多少世紀过去以后，人們才能够看到雷电以外的火！为了使他們学会这种元素最平常的用法，需要多少不同的偶然事件啊！他們曾經任憑它熄灭过多少次才获得取火的技术呢？而且，也許这种秘訣不知曾經随着发明者的死亡而消失过多少次！对于农业，我們将持什么說法呢？它要求那么多的劳动和預見，它依賴于許多別的技术；很明显，只有建立了社会以后，至少是在已經开始建立了社会的地方才能够从事这种技术。而且从事农业多半不是为了从土地中获得一些无須农业也会获得的食料，而是要使土地生产一些最适合我們口味的东西。但是，假定由于人类大量的繁殖，以至自然产品已經不足以养活他們（我順便指出，这种假定足以証明当时人們的生活方式对于人类毕竟是很有益的）；假定虽然沒有炼鉄厂和制造厂，耕种的工具已由天上掉到野蛮人手里；假定这些人已經克服了他們所普遍具有的、对于繼續不断的劳动无比的厌恶；假定他們已經学会很早就預見到他們的需要；假定他們已經猜想出应该怎样耕种土地、播散种籽、栽植树木；假定他們已經发明了磨麦和酿酒的技术（所有这些事情，想必是神明教会了他們的，因为很难想象人类最初自己怎么能学会这些技术），即便是这样的話，如果他們耕耘的收获会被第一个无意中走来、看中这些收获的人或野兽搶走，試問，誰还会那么愚蠢，肯于自寻苦恼从事耕耘呢？尤其是当他們准知道他們劳动的成果越为他們所需要反而越不会得到的时候，試問，誰还肯終生从事于艰苦的劳动呢？总之，在这种情况下，即在土地还

沒有被分配①，也就是說，自然状态还沒有消灭以前，如何能使人乐于耕种土地呢？

倘若我們假定野蛮人在思維艺术上已达到現代哲学家們所說的那种巧妙程度，倘若我們也仿效哲学家們的榜样，把野蛮人也看成是一个哲学家，能够独自发現最崇高的眞理，并且能够通过一系列很抽象的推理，从对宇宙秩序的热爱中，或从造物主所显示出的意旨中，創造出正义和理性的格言；总之，倘若我們假定野蛮人在精神方面已具有那样的聪明和智慧，而实际上，我們却发現他是迟鈍而愚蠢的，那么，人类从这种不能彼此传授并随发明者的死亡而消失的全部形而上学中能得到什么益处呢？散处在森林里并杂居于群兽之中的人类能有什么进步呢？沒有一定住所，誰也不需要誰，一生之中彼此也許遇不上两次，互不相識，互不交談的人們，他們能够自我完善化和相互启发到什么程度呢？

試想一想，有多少观念的产生应归功于語言的使用，而語法对于鍛炼和促进精神活动又起着多么大的作用；試想一想最初发明語言所应經历的难以想象的困难以及所应花費的无限时間。請把这些考虑和上面的种种考虑加在一起，便可以判断，要在人的头脑中陆續发展他所能从事的这些精神活动，曾經需要經历几千百个世紀呢？

請允許我用少許时間来考虑語言起源上的一些难題，我想，在这里引証或重述一下孔狄亚克神父对这个問題所作的研究就够了。这些研究不但完全証实了我的意見，也許还启发了我关于这个問題的最初观念。但是从这位哲学家解决他在設定符号的起源問題上給自己提出的难題时所采用的方法看来，說明他是把我認为成問題的

---

① 卢梭所表示的观点是：在土地私有制沒有出現以前，农业的出現是不可想象的。他限于当时資产阶級的思想范疇，認为在自然状态中，只有一些孤独的个人，因此他不能設想远在私有制在历史上出現以前，已經有公社所有制的形式。

东西当作了前提，即：在創立語言的人們之間，已經建立了某种社会，因此，我認为在引用他的意見时，应当附加上我的意見①，以便把同样的难題从适合于我的主題的角度来加以說明。首先呈現出的难題，是想象語言怎么会成为必要的。因为，人与人之間既然沒有任何来往，也沒有任何来往的需要，則語言的发明并不是必不可少的，那么，我們就无法設想这种发明的必要，也无法設想这种发明的可能。我很可以象其他許多人一样，認为語言是在父母子女之間家庭生活的日常接触中产生的。但是这种說法，不但絲毫不能解决我們的疑难，而且还会和那些把在社会中所获得的观念硬搬到自然状态上去的人們犯了同样錯誤。他們总以为一个家庭聚集在一个共同住所里，家庭成員們彼此間保持着一种同我們現在一样的亲密而永久的結合，是由許多共同利益把他們結合起来的。其实在原始状态中，既沒有住宅，也沒有茅屋，又沒有任何种类的財产，每个人随便住在一个地方，而且往往只住一夜。男女两性的結合也是偶然的，或因巧遇，或因机緣，或因意願关系，并不需要語言作为他們彼此間表达意思的工具。他們的分离也是同样很容易的〔十二〕。母亲哺乳幼兒，起初只是为了她自己生理上的需要，后来由于习惯使她覺得小孩可爱，她才为了小孩的需要而喂养他們。但是，孩子一旦有了自己寻找食物的能力，就毫不迟疑地离开母亲；而且，他們除了永不失散，誰也看得見誰以外，几乎沒有任何其他保持互相

---

① 这是在十八世紀經常爭論的問題之一。參看孔狄亚克"論人类認識的起源"（第2部分，第1篇）；毛拜尔都伊"关于語言起源和字义問題哲学上的探討"（1748年出版）；也可以參看狄德罗"关于聋哑人的書簡"（阿塞札·杜尔諾編："狄德罗全集"，第1卷）。

卢梭自己也写过一部"略論語言的起源"。那是本論文以前的著作，但在卢梭死后才出版，其主要論点已被吸收在这篇論文里了。

关于語言是社会現象这一点，參看斯大林："馬克思主义与語言学問題"（人民出版社1953年版）。

認識的方法，因此他們往往会很快就互不相識了。此外，我們还应当指明，小孩要向人表达他的許多需要，因此他想向母亲說的事情比母亲想向他說的还要多。对于发明語言尽最大努力的应当是小孩，并且他所使用的語言，大部分应当是出自他自己的創造①。这样，語言的种类势必随着以語言来表达意思的人数而增多，加以飘泊不定的生活，使得任何用語都沒有机会固定下来，更助长了这种情况的发展。如果說是母亲教导小孩学語，使他用来向她要这件或那件东西，这种說法固然足以說明人們怎样教那已經形成了的語言，却絲毫不能說明語言是怎样形成的。

假定这第一个疑难已經解决了，讓我們暫且跨过介于純粹的自然状态与語言的需要之間的漫长时間；并讓我們在假定語言是必要的这一前提下〔十三〕来研究語言如何能够开始建立起来。这是比前一难題更不易解决的难題。因为，如果說人們为了学习思維而需要語言，那末，他們为了发明語言的艺术則更需要先知道如何思維②。而且縱然我們可以理解声音的音响是怎样被用作传达我們观念的約定工具，我們仍須进一步探討，当初对于那些不以感性实物为对象、

① 参看孔狄亚克"論人类認識的起源"，第2部分，第1篇，第1章："这一对夫妻有了一个小孩。因为小孩在向人表示他需要什么东西的时候，往往会感到十分困难，迫不得已便把整个身体摇动起来，他的极柔軟的舌头弯卷了起来，吐出一个全新的字音……他的父母在非常惊奇之下，終于猜出了他所想要的东西，一面試行重复着那个字音，一面把那东西递給他。他們說那个字所感到的困难，使人看出他們自己决不能发明那个字。"

② 关于思維和語言的关系，参看斯大林："馬克思主义与語言学問題"。孔狄亚克曾經提出同样的难題（同上，第1部分，第1篇，第5章，第49节）："要形成語言，需要多少思考呢？而这些語言对于思考又有多么大的帮助呢？……事情似乎是这样：如果人沒有进行充分的思考来选择設定符号，并使之具有一定观念的話，是不会使用这些符号的。而进行思考，又非使用这些符号不可，这又将如何解释呢？"

孔狄亚克跟着解决了这个問題，他把語言分为两种：本能的語言和由思考产生的語言。

既不能用手势又不能用声音表示出来的观念，又将約定什么样的工具来传达呢？关于这种传达思想和建立精神联系的艺术的誕生，我們几乎不能作出一些可以說得过去的猜測。語言这一崇高的艺术① 距离它的起源已經那么远，可是哲学家們还在一个离其完善化如此不可思議的距离来研究它，因而，沒有一个这样大胆的人敢于斷言这一艺术怎么会終于达到了它完善化的境地，縱使由于时間而必然引起的变革对于这一艺术可能不发生任何影响；縱使学者們能够捐弃他們的一切偏見，或者不再主张他們的那些偏見；縱使学术界能够毫不間断地从事这个棘手問題的研究达数世紀之久，恐怕也沒有人敢作这种断言。

人类最初的語言，也就是說，在人类还沒有必要用語言来劝誘群居的人們以前，所使用的最普遍的、最有力的、唯一的語言，就是自然的呼声②。因为它是在紧急情况之下，由于一种本能而发出来的，它的用途不过是在大的危險中求人救助、或在剧烈疼痛中希望減輕痛苦，所以在比較有节制的情感支配着的日常生活中，人們并不常常使用这种呼声。当人类的观念逐漸扩展和增多时，并且在人們之間建立起更密切的来往时，他們便想制定更多的符号和一种更广泛的語言。他們增多了声音的抑揚，并且加上了手势。手势按它的性質来說，有較强的表現力，而它的意义也不大需要預先規定。于是他們用手势来表示那些可以看得見和可以移动的东西，用模拟的声音来表示那些听得見的东西。但是手势除表示眼前的和容易描繪的东西以及看得見的动作以外，几乎不能表示其他事物；光綫不

① 这里足見卢梭决不籠統地把整个文明予以否定。

② 参看孔狄亚克："論人类認識的起源"，第1部分，第1篇，第4章，第35节：有一些"自然符号，或者說自然为使人类表示快乐、恐惧、痛苦等情感而創立的各种呼声"。依孔狄亚克看来，語言即起源于这种"自然的呼声"。但卢梭却認为"自然的呼声"和約定的語言是截然不同的，其間似有不可超越的鴻沟。

足或中間有什么东西阻隔就可以使它失去效用，而且手势与其說是引起注意的，不如說是要求注意的，所以不能普遍地使用；人們終于設法用声音的音节来代替手势，这些音节虽然同某些观念并沒有同一的关系，但它們却更适于作为制定的符号来代表所有这些观念。不过这种代替，只有通过全体一致的同意才能成立，这对于那些粗糙的器官还沒有經过什么練习的人們来說，是很难实行的①。这种代替，其本身也是难以理解的，因为要获得一致同意就必須說明理由，那么，在制定語言的时候，語言的使用似乎是已經成为十分必要的了。

我們可以这样推断，人們最初所使用的詞，比語言已經形成后人們所使用的詞，在他們的心灵中意义要广泛得多。而且最初他們不晓得把詞句的各个构成部分加以区分，所以赋予每一个詞以一整个詞句的意义②。当他們开始把主詞和宾詞分开、动詞和名詞分开的时候，那已是非凡的天才的努力。名詞最初只是一些专門名詞，原形动詞的現在时态，是动詞的唯一时态③。关于形容詞④的概念，其发展必定經过了很大的困难，因为形容詞，都是一些抽象的詞，

---

① 依孔狄亚克看来，最初創造语言的，是具有比較柔韧的发音器官的兒童。人类的有节語就是这样逐漸創造出来的。卢梭的看法則与此相反，他假定語言的建立是基于一种公約，所以造成了一个不可克服的困难。卢梭这句話的結尾便是为此而发，他这种說法不禁使人联想到呂克莱斯的話（参看呂克莱斯："事物本性篇"，V，1027—1045）。普芬道夫也引証呂克萊斯的話，把語言的发明假定为由于神的帮助。对于这一問題，卢梭也找不到其他可能解決的办法。

② 这个观念也見于毛拜尔都伊的著作里（"关于語言起源和字义問題哲学上的探討"，第7节）。

③ 孔狄亚克的著作里也有同样的意見（"論人类認識的起源"，第2部分，第1篇，第9章，第85节）。

④ 同上（第83节）。对于这一問題，还可参看狄德罗"关于聋哑人的書簡"（阿塞札—杜尔訥編"狄德罗全集"，第1卷，第350和362頁）。狄德罗对原形动詞与卢梭的想法大致相同，但对形容詞則与卢梭的說法相反。

而对事物加以抽象，是困难而不大自然的活动。

最初每个物体，只取得一个特有的名称，不管屬性和种类，因为屬性和种类是最初創立名詞的人所不能区分的；而所有的个体，都孤立地照着它在自然景象里的样子反映在他們头脑中。如果一棵橡树叫作甲，另一棵就叫作乙，因为人們由两件东西所得到的第一个观念，就是它們并不是同一的；人們常常需要很多的时間才能观察出它們的共同点。因此，人們的認識越具有局限性，字彙就越庞杂。这种分类命名的困难是不易解除的①，因为要把万物归納起来給它們定一个代表种类的共同名称，需要認識事物的共同屬性和彼此間的区别，需要一些观察和定义，也就是說，需要比那个时代的人所能有的远为丰富的关于博物学和形而上学的知識。

此外，概括的观念只有借助于詞才能輸入人的心灵中，而理解概括的观念则必須通过詞句。这就是禽兽之所以既不能形成这样的观念，也永远不能获得依存于这种观念的完善化能力的原因之一。当一只猴子毫不犹豫地丢下这一个核桃去摘另一个核桃时，我們能認为它具有这类果实的概括的观念并用这类果实的一般形态来和那两个个别的果实相比嗎？当然不能。不过它看見这一个核桃，不免就想起它从另一个核桃所得到过的感觉；它的眼睛因为接受到一定的映象，于是預示它的味覚行将嚐到一定的滋味。凡是概括的观念，都是純理智的；稍一摻上想象，观念馬上就变成个别的而不是一般的了。如果你想在头脑中描繪一棵树的一般形象，你永远描繪不成功。无論你願意与否，你必須想象一棵树，矮小的或高大的，枝叶稀疏的或密茂的，浅色的或深色的；如果你想仅仅看到一切树木所具有的共同点，那末，你所得到的形象便不会象一棵树了。認識純

① 孔狄亚克相反地認为沒有一个詞是为某一个別物体特設的。卢梭却把困难夸大了。

粹抽象的存在物也是一样，或者，只有通过言詞才能理解它。仅仅一个三角形的定义，就可以給你关于三角形的一个眞实观念，但你一在你的头脑中想象出一个三角形，那就是那样一个三角形，而不是另一个三角形了。而且你不可避免地要赋与这个三角形以可以感到的边綫和带有一定顏色的图面。因此，要形成概括的观念，就必須用言詞来叙述，那么，就必須說話①。因为想象一停止，精神便只能借助于語言才能繼續活动。那么，如果最初发明語言的人只能給他們已經具有的观念一些名称的話，則最初的名詞只能是一些专門名詞。

但是当最初的文法学家，用我所不能理解的方法，开始扩大他們的观念和概括他們的那些詞的时候，創始者們的无知必然会把这种方法的应用局限于狹隘的范围；并且，起初由于他們不認識屬性和种类而过多地增加了个体的名称，嗣后他們又由于不能从存在物之間所有的差別上来考察存在物，因而仅只总結出很少的屬性和种类。要把分类工作进行得相当精細，就必須有比他們实际有的还要多的智慧和經驗；就必須使用比他們所想使用的还要多的研究和劳力。如果直到今天，我們每天还能发現一些过去一切观察家們尙未发現的新的种类的話，試想应該有多少种类被那些只就最粗浅的外表来判断事物的人們忽略了呢！至于原始的类别和最一般的概念，

① 卢梭关于概括的观念的这种唯名論的說法是受了洛克"人类悟性論"（第2卷，第11章和第4卷，第7章第9节）的启发："在心灵中最初具有的观念是个別事物的观念，对于这些个別事物的理解不知不覺地逐漸上升为少数的概括的观念。这些概括的观念，是因一些可以用感官感知的对象經常出現在人們眼前而形成的，是以用来标示它們的一般名称存在于人們的心灵之中的。"

卢梭比洛克，特別是比孔狄亚克把詞和观念联系得更为紧密。依孔狄亚克的說法，詞不过是观念的符号："正如事物的屬性不能脫离它所依附的主体而独立存在一样，事物的观念也不能脫离它所依附的符号而在我們心灵中独立存在。"（"論人类認識的起源"，第1部分，第4篇，第1章）

不用說必然也会被他們忽略了的。比如說，他們是怎样設想或理解物質的、精神的、实体的、語气的、形象的、以及动作的等等的詞呢？因为我們的哲学家使用那些詞，虽然已經那末久了，他們本人理解这些詞都頗有困难，而且他們賦予这些詞的观念又都是純粹形而上学的，在自然界中找不到任何模型。

我暂且中止我的初步探討，請評判員們暂停閱讀，仅就物質名詞的創造，也就是說語言中最易发現的部分来考虑一下，語言要能够把人类一切思想都表达出来；要采取固定的形式；要能够当众講說并对社会发生影响，还有多少路程要走呢！請你們想想，要发現数〔十四〕、抽象的詞、过去时①和动詞的各种时态、小品詞、造句法，要連接詞句、要进行推理、要形成言詞的全部邏輯，曾經需要多少时間和知識呢！至于我，已被越来越多的困难吓住了，我相信：語言单憑人类的智能就可以产生并建立起来几乎已被証明是不可能的事。我把这样一个难題留給願意从事这种研究的人去討論：当初，已經結成了的社会对于語言的建立，抑或是已經发明了的語言对于社会的建立，这二者，哪一个是最为必要呢②？

无論語言和社会是怎样起源的，但从自然很少关心于使人們因相互需要而彼此接近并使人們易于使用語言这一点来看，至少可以証明自然为人准备的社会性③是多么少，而在人們为建立彼此的联

① 这里所說的过去时，卢梭原文用的是希腊文 Aoriste，差不多相当于法文动詞的有定过去时态。

② 所謂"野蛮人是孤独的"，乃是卢梭最基本的假定，这种假定把語言的起源弄得十分神秘。

③ 卢梭一开始便把原始人当作孤独生活的人，致使說明語言的起源成为不可能的事。这里他又以这种不可能作論据，来証明自然人是孤独的。

人类生来便具有社会性这种理論，在古代已由亚里士多德、西塞祿和斯多葛派，在近代则由普芬道夫，后来又由巴尔貝拉克所主张，也为百科全書派(狄德罗、桑古尔）所贊許。卢梭否認人在自然状态中有社会性，因为他認为社会性是以在自然状态中所不存在的一些需要为基础的。

系所作的一切努力中，自然对人的帮助又是多么少呢！誠然，在这样的原始状态中，如果說一个人需要另一个人，比一只猴子或一只狼需要另一只猴子或另一只狼更为迫切的話，那是不可想象的事。我們即使承認这个人有那样的需要，那么，什么动机能使另一个人願意滿足他的需要呢；即使那个人願意滿足他的需要，他們彼此間又怎样能在条件上达成协議，也都是不可想象的事。我知道有人常常对我們說，沒有象原始状态中的人那么悲慘的了；假如，誠然象我認为已經証明了的那样，只在若干世紀以后，人类才有脫离这种状态的願望和机会，那我們就应当以此来控訴自然，而不应当以此来控訴自然所已造成的这样的人类。但如果我們对所謂**悲慘**①一詞有正确理解的話，它或者是一个毫无意义的詞，或者不过是指一种令人难以忍受的貧困和身体上或精神上的痛苦而言；那末，我很願意有人能够說明，一个自由的、心灵安宁身体健康的人会遭受什么样的悲慘呢？請問哪一种生活——社会的生活还是自然的生活——最易于使享受这种生活的人終于会覺得难以忍受？在我們周圍，我們差不多只看見抱怨人生的人，甚至很多人情願拋弃自己的生命，即使同时借助于神的法律和人的法律也几乎不能制止这种混乱。請問，是否有人听說过一个自由的野蛮人会抱怨人生或者想到自杀呢？那么，我們必須以較小的自尊心来判断一下真正的悲慘是在哪一面。相反地，如果野蛮人被智慧所眩惑，被情欲所困扰，总在不同于他自己所处的一种状态上去推想，那才眞是再悲慘不过的。这也可以說是出于神意的一种极为明智的措施：野蛮人所有的潛在能

---

① 特别是霍布斯，他認为人在自然状态中是悲慘的。卢梭的主要傾向是把社会状态描写成霍布斯所描写自然状态的那种样子。下边接着的一段文章是很生动的。

力①只能随着运用这些能力的机会而发展，以便使这些能力，既不至于因发展得过早而成为多余的負担，也不至于因发展得过迟而于必要时无济于事。野蛮人在本能中即具有生活于自然状态中所需要的一切；他只在逐漸发展起来的理性中，才具有生活于社会中所需要的东西。

最初，好象在自然状态中的人类，彼此間沒有任何道德上的关系，也沒有人所公認的义务，所以他們既不可能是善的也不可能是恶的，既无所謂邪恶也无所謂美德②；除非我們从生理意义上来理解这些詞，把那些在个人身上能够妨害自我保存的性質叫作邪恶，把那些能够帮助自我保存的性質叫作美德。在这种情形下，就应該把对于单純的自然冲动最不加以抵抗的人叫作最有道德的人。但是如果我們不离开这些詞的通常意义，便不应急于对这种状态作出我們可能作的判断，也不要固执己見，应当首先用天秤来衡量一下：是否在文明人中間，美德多于邪恶？或者他們的美德給他們的好处是否比他們的邪恶給他們的損害还多？或者当他們逐漸学会了彼此間所应为之善的时候，他們的知識的进步是否就足以补償他們彼此間所作的恶？或者，总的說来，他們既不畏惧任何人对他为恶也不希求任何人对他为善，較之他們隶屬于普遍依附地位，負有接受一切的义务，而另一方面对于他們則不負有給予任何东西的义务，更为幸福呢③？

① "……野蛮人所有的潛在能力"这个說法，对于理解卢梭的思想是很重要的。卢梭在"薩瓦雅副主教发願詞"里，曾說社会性是天生的一种情感，但它只存在于潛在的状态之中："人天生是具有社会性的，或者至少是天生注定要成为具有社会性的。"由于人有自我完善化的能力，所以在他身上所具有的潛在能力随着他的种种需要而逐漸发展起来。（參看本書第109頁）

② 这是一个基本的区别：自然人是善良的，受社会契約約束的公民可能成为具有美德的人。卢梭的思想搖摆于两种理想之間："天然的善良"与"公民的道德"，后者乃是一种高度的倫理理想。

③ 我們可以看到卢梭的雄辯，在描写自然状态并把这种状态同他那时代的社会状态对比时，变得尤其激昂。这里是对人剝削人的一切制度的憤慨抗議。

我們尤其不可象霍布斯那样作出結論說：人天生是恶的，因为他沒有任何善的观念；人是邪恶的，因为他不知美德为何物；人从不肯为同类服务，因为他不認为对同类負有这种义务。我們也不可象霍布斯那样下結論說：人根据他对于所需之物有正当要求的权利，便疯狂地把自己看作是整个宇宙的唯一所有主①。霍布斯虽然很清楚地看出所有关于自然法的現代定义的缺点，但是他从自己的定义中所推出的那些結論适足以說明，他对这一定义的理解也同样是錯誤的。这位作者，在根据他所建立的原則进行推理的时候，本应当这样說：由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最为适宜的。可是他所說的恰恰与此相反，因为他把滿足无数欲望的需要，不适当地摻入野蛮人对自我保存的关心中，其实这些欲望乃是社会的产物，正因为有这些欲望才使法律成为必要的。霍布斯說：恶人是一个强壮的幼兒。我們还須进一步了解，野蛮人是不是一个强壮的幼兒。如果我們承認野蛮人是一个强壮的幼兒，就会得出什么結論呢？假如这个人，当他是强壮的时候，也象他軟弱的时候那样，需要依賴于人，那末就沒有一件蛮横的事情他作不出来的：他会因母亲未及时哺乳而打她，会因弟弟討厌而虐待他，会因別人碰撞了他或攪扰了他而咬別人的腿。但是，一个人是强壮的而同时又須依賴于人，这乃是自然状态中两个相互矛盾的假設。当一个人依賴于人的时候，他是軟弱的；在他变得强壮以前，他已經是一个独立自主的人了。霍布斯没有看到：我們的法学家們所主张的阻止野蛮人使用他們自己的理性的原因，恰恰也就是霍布斯自

① 卢梭接受了霍布斯的原則："每个人对于一切东西都具有一种天賦的权利"，但是他抛弃了霍布斯由此得出的結論：无休止的战爭状态。

己所主张的阻止野蛮人滥用他們自己的能力的原因。因此，我們可以說，野蛮人所以不是恶的，正因为他們不知道什么是善。因为阻止他們作恶的，不是智慧的发展，也不是法律的約束，而是情感的平靜和对邪恶的无知："这些人因对邪恶的无知而得到的好处比那些人因对美德的認識而得到的好处还要大些①"。而且另外还有一个原理，是霍布斯沒有看到的：由于人类看見自己的同类受苦天生就有一种反感，从而使他为自己謀幸福的热情受到限制。由于这一来自人类天性的原理，所以人类在某些情形下，緩和了他的强烈的自尊心、或者在这种自尊心〔十五〕未产生以前，緩和了他的自爱心②。我所認为人类具有这种唯一的自然美德，就是对人类美德最激烈的

---

① 优斯坦："通史簡編"，第2卷，第2章，第15节。卢梭是从格老秀斯："战爭与和平法"里的引文轉引过来的。

② 从这里起直到后面"……則人类也許久已不复存在"整个这一段，曾被录在"狄德罗全集"里面（阿塞札—杜尔諾編，第4卷，第101頁）。把这段文字归屬于狄德罗，是根据"忏悔录"（第8卷，第238頁）中的一段記載。卢梭在忏悔录中談到这篇論文时，写道："这篇論文比我所有的其他著作都更符合狄德罗的旨趣，而且他就这篇著作給我提供的意見，对我也最为有益"。卢梭又加注解說："我在写这篇論文的时候，还絲毫沒有怀疑到狄德罗和格里姆的巨大阴謀；否則，我会很容易看出狄德罗如何辜負了我对他的信任，他給我提供的意見使我的作品产生一种阴暗的气氛，但这种气氛当他不再指导我的时候便不复存在了。描写一个哲学家对一个受难者的哀号，竟掩住耳朵，替自己稍微辯解一下，就可以硬起心腸置之不理（参看本書第102頁），这段文章全是狄德罗的語气，他还供給过我其他更令人难以置信的材料，使我躊躇再三，終未采用。"

如果我們肯定这一大段文章是出自狄德罗的手笔，那是不恰当的。"怜憫心先于一切思考而产生"的理論，在卢梭思想中所占地位的重要，使我們无法否認卢梭就是这种理論的創造者。并且在"納尔西斯"序言里，我們也看到卢梭对哲学家的冷酷无情有同样的描写。而这里，有許多行文字，从"正如嗜杀的苏拉"（見第101頁）起直到引用犹維納尔的話止，第一次見于1782年版本中，所以无論如何不能認为那是出自狄德罗的手笔。

事情可能是这样：这两位哲学家对于这类思想曾經常进行过辯論，由于他們在許多年內关系那么密切，人們很难分辨某些理論究竟是屬于哪一个人的。

毁謗者① 也不得不承認，因此，我不相信会有任何非难之可怕。我所說的怜憫心，对于象我們这样軟弱并易于受到那么多灾难的生物来說确实是一种頗为适宜的禀性；也是人类最普遍、最有益的一种美德，尤其是因为怜憫心在人类能运用任何思考以前就存在着，又是那样自然，即使禽兽有时也会显露出一些迹象。姑不談母兽对幼兽的溫柔，和它們为保护幼兽的生命而冒的危险；此外，我們每天都还可以看到，馬也不願意践踏一个活的东西。一个动物从它同类的尸体近旁走过时，总是很不安的。有些动物甚至还会把它們已死的同类作某种方式的埋葬；而每一个牲畜走进屠宰場时发出的哀鳴，說明对于使它受到刺激的可怕的景象也有一种感触。我們欣然看到"蜜蜂寓言"的作者也不得不承認人是容易受感动而有同情心的生物。他改变了他那一向冷隽而細致的文笔，在他所举的例子中給我們呈現出一个动人的情景。他描写了一个被幽禁的人，望見外面一只猛兽，从母亲怀抱里夺去了一个幼兒。在它的伤人的利齿間，咬碎了那个脆弱的肢体，用它的爪子撕开了那个尚在跳动着的脏腑。这个人亲眼看到的虽然是与他个人毫不相干的事情，但是却使他如何惊心动魄！目睹这种悲慘景象，对于昏了过去的母亲和垂死的嬰兒都不能予以援救，他又是如何焦急不安！

先于一切思考而存在的純自然的感动就是这样；自然的怜憫心的力量就是这样，即使最坏的风俗也不能把它們毁灭。在剧院中，我們天天可以看到一些人对于剧中不幸者的悲慘遭遇，在那里伤心

① 指曼德維尔而冒，从下文中即可証明。曼德維尔是在英国行医的荷兰医生，以他所写的"蜜蜂寓言"（又名"嗡嗡的一窝蜜蜂或騙子变成了正人君子"，1705年出版）而聞名。曼德維尔很不喜欢倫理学家們把美德和幸福联系在一起，他指出个人的邪恶造成了社会的繁荣，而美德反将社会导致崩潰的境地。他的寓言曾引起无数反駁，他以遭受輿論的攻击而成名。这部書最令人感到兴趣的一点，是作者努力把倫理学和后来成为政治經济学的那門学科加以区分。

落泪，其实倘若这些人自己作了暴君，还会加重对他們的敌人的虐待。正如嗜杀的苏拉，对于不是由他自己所造成的痛苦，也非常伤感；又如菲尔王亚历山大①不敢去看任何悲剧的演出，怕人們会看見他和昂朵馬克和普里亚莫一同叹息，但当他听到每天因执行他的命令而被处死的那么多人的呼号时，却絲毫无动于衷。

“自然旣把眼泪赋与人类，
就表示出：
它會賜与人类一顆最仁慈的心。”②

曼德維尔已經感觉到，如果自然不曾赋与人們以怜憫心作为理性的支柱，則人們尽管具有一切的道德，也不过是一些怪物而已；但曼德維尔沒有看到，人們所能具有而为他所否認的一切社会美德正是从怜憫心这种性質中产生出来的。其实，除了对弱者、罪人、或对整个人类所怀有的怜憫心外，还有什么可以称为仁慈、寬大和人道呢？即所謂关怀、友誼，如果正确地去理解，也无非是固定于某一特定对象上的持久的怜憫心的产物；因为希望一个人不受任何痛苦，不是希望他幸福还是什么呢？即使怜憫心实际上也不过是使我們設身处地与受苦者起共鳴的一种情感③（这种情感，在野蛮人身上虽不显著，却是很强烈的，在文明人身上虽然发达，但却是微弱

① 参看“蒙田尼論文集”，第2卷，第27章，开始的一段。亚历山大，公元前370年菲尔城的暴君，他常常令人活埋他的敌人，或者把他們投給野兽。

② “犹維納尔詩集”（XV，131—33）。

③ 人类在精神生活中先于理性而存在的两种原始情感——自爱心和怜憫心——在性質上仿佛是不相同的，但卢梭并不絕对否認这两种情感也可能具有相同的性質。在“爱弥兒”里，他把这二者联系得更为紧密：怜憫心是从自爱心产生出来的。

“怜憫心实际上也不过是……”乃是拉·罗什福果所說的一句話（“倫理沉思集”，264）。卢梭曾在华倫夫人家讀过这位作家的作品（参看“忏悔录”，第1卷，第3章，第89頁）。

的），这种説法，除了更足以論証我所持的論点外，还有什么其他意义呢？事实上，旁观的动物对受苦的动物所起的共鳴越深切，怜憫心就越强烈。那末，十分明显，这种共鳴，在自然状态中比在推理状态中，当然是更深切得不止几千万倍。产生自尊心的是理性①，而加强自尊心的則是思考。理性使人斂翼自保，远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔絕，正是由于哲学，人才会在一个受难者的面前暗暗地說："你要死就死吧，反正我很安全"。只有整个社会的危险，才能攪扰哲学家的清梦，把他从床上掩起。人們可以肆无忌憚地在他窗下杀害他的同类，他只把双手掩住耳朵替自己稍微辯解一下，就可以阻止由于天性而在他內心激发起来的对被害者的同情。野蛮人絕沒有这种惊人的本領，由于缺乏智慧和理性，他总是絲毫不加思索地服从于人类的原始感情。当发生騷乱时，或当街头发生爭吵时，賤民們蜂拥而至，謹慎的人們則匆匆走避；把厮打着的人劝开，阻止上流人互相伤害的正是群氓，正是市井妇女②。

因此我們可以肯定地說，怜憫心是一种自然的情感，由于它調

① 卢梭把出于自然情感的自爱心和在社会生活中逐漸发展的自尊心加以区分。——参看作者注〔十五〕

② "賤民、群氓"，是卢梭所非难的哲学家們慣用的一些具有輕蔑意义的名詞。卢梭在这里所以使用这些名詞并非鄙視人民，乃是为了把人民的寬宏仁爱与上等阶級的自私自利形成一个更加显明的对照。

怜憫心的理論似乎是用以說明人民道德品質的卓越性的一种学說。卢梭的思想在这一点上是很新顈的。霍布斯曾經指出，自然人完全听憑情感的支配，为了駁斥这种說法，法学家們（如普芬道夫）主张理性本身就具有克服情感的足够力量，即使在自然状态中，也是一样。卢梭同狄德罗的看法相同，相信情感的强大力量，抛弃了唯理論者的說法，同时把精神生活建立在他認为更为民主的原則上。的确，卢梭并不象笛卡兒那样，以为理性是世上分配得最公平的禀賦，而認为人类是普遍具有感性的生物。精神生活正是建筑在这种感性上。但是理性的出現，却又使精神生活更加丰富，并使社会美德发展起来。

說狄德罗是抱了不良意图暗示卢梭描写出一个替自己辯解的哲学家，那是难以令人置信的。不过卢梭对狄德罗的指摘，至少足以証明他对这段文章中某些过分的地方是感到遺憾的。无疑地，后来他对哲学家們就分別对待了。

节着每一个人自爱心的活动，所以对于人类全体的相互保存起着协助作用。正是这种情感，使我們不加思索地去援救我們所見到的受苦的人。正是这种情感，在自然状态中代替着法律、风俗和道德，而且这种情感还有一个优点，就是沒有一个人企图抗拒它那温柔的声音。正是这种情感使得一切健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活資料，絕不去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人艰难得来的东西。正是这种情感不以“你要人怎样待你，你就怎样待人”这句富有理性正义的崇高格言，而以另一句合乎善良天性的格言：“你为自己謀利益，要尽可能地少損害别人”来启示所有的人。后一句格言远不如前一句完善，但也許更为有用。总之，我們与其在那些微妙的論証中，不如在这种自然情感中，去探求任何一个人在作恶时，即使他对于教育的格言一无所知，也会感到內疚的原因。虽然苏格拉底和具有他那种素質的人能够通过理性获得美德，但如果人类的保存仅仅依賴于人們的推理，则人类也許久已不复存在。

原始人的情欲是那样的不强烈，同时又受到怜悯心如此有益的約束，所以与其說原始人是邪恶的，勿宁說他們是粗野的；与其說他們有意加害于人，不如說他們更注意防范可能遭到的侵害，因此在原始人之間不易发生十分危险的爭执。因为他們之間沒有任何种类的交往，所以他們不知道什么叫作虛荣、尊崇、重視和輕蔑；他們絲毫沒有“你的”和“我的”这种概念；也沒有任何眞正的公正观念；他們把可能遭受的暴行視为是一种易于弥补的損害，而不認为是一种应予懲罰的侮辱。他們甚至連报复的念头都沒有，除非有时象狗吞咬向它投擲的石头一样，机械地立刻表示反抗。由于以上原因，他們的爭执的对象，如果不比食物更令人动心的話，他們的爭执很少会发生流血的后果。但是，其中有一种比較危险的爭端，还須加以說明。

在激动人心的各种情欲中，使男女需要异性的那种情欲，是最

熾热也是最激烈的。这种可怕的情欲能使人不顧一切危险，冲破一切障碍。当它达到疯狂程度的时候，仿佛足以毁灭人类，而它所負的天然使命本是为了保存人类的。如果人們作了这种热狂的、残暴的、不知羞耻、毫无节制的情欲的俘虏，每天不惜流血互相爭夺他們所爱的对象，他們将会变成什么样子呢？

我們首先应該承認，情欲越强烈，便越需要法律的約束。但是，这种情欲每天在我們当中所引起的混乱和所造成的罪恶已足以証明法律在这方面力量的薄弱。此外，我們还应当进一步考察这种混乱是否伴随着法律本身一起产生的。因为，在这种情形下，即使法律能够制止这种混乱，但是，如果我們要求法律来制止沒有法律根本就不会存在的祸害，那未免是向法律提出最无意义的一种要求。

讓我們首先把“爱”这种情感的精神方面与生理方面加以区分。生理方面的爱是人人所具有的和异性結合的欲望。精神方面的爱，則是把这种欲望确定起来，把它完全固定在唯一对象上，或者至少是以比較强烈的欲望来特别喜爱某一对象。因此，很容易看出，精神方面的爱，不过是由社会习慣产生出来的一种人为的情感。妇女們对它尽頌揚之能事，以便建立她們的权威，使本来应該服从的女性处于統治地位①。这种情感建立在才德和美丽等一类的观念和种种的比較上；野蛮人不会有那些观念，也决不会作那些比較，所以这种情感对野蛮人来說几乎是不存在的。因为在野蛮人的思想里，不会构成匀称与調和等等抽象观念，所以在他的心里也不会有什么贊賞和爱慕的情感；这些情感尽管人們不自覚察，总是从这些观念的运用中产生出来的。野蛮人仅只听从天然气質的支配，而幷不听从

① 虽然卢梭在“新哀洛伊絲”第一卷里，对于不顧自然条件的金錢婚姻使妇女所受的压迫曾提出过抗議，但他的思想究竟超不出他那时代資产阶級的范疇。我們知道法兰西大革命幷沒有提出妇女解放問題，而且法国民法典还延續了妇女所处不平等的地位。

他尙未能获得的爱好的支配；任何女人，对他說来，都是同样合适的。

仅仅局限于生理方面的爱的野蛮人，是相当幸福的，他們对于能以激起爱的情感并增加其困难的那种偏爱一无所知，所以他們的感情冲动不会太頻繁、太激烈，他們之間的爭执因而也較少，而且也不那么残酷。在我們之間造成无数煩扰的那种意念，是不会侵袭野蛮人的心灵的。每个野蛮人只是靜候着自然的冲动，当他服从这种冲动的时候，对于对象并无所选择，他的心情与其說是狂热的，不如說是愉快的；需要一經滿足，欲望便完全消失了。

所以，爱情也和其他一切情欲一样，只是在社会中才达到了时常給人带来灾难的那种狂热程度，这是一个无可爭辯的事实。此外，如果我們認为野蛮人为了滿足兽性，而不断地相互残害，那是很荒謬的，因为这种想法与实驗正相反①。例如加拉伊波人是所有现存民族中，迄今最接近于自然状态的一个民族，尽管他們生活在炎热地带，按气候对他們的影响来說，他們的情欲应当是很强烈的，但他們在爱情生活上却是最安宁的，很少因嫉妒而引起糾紛。

在許多种类的动物中，由于雄性爭夺雌性而发生的爭斗，往往使我們的养禽場塗上血迹；或者在春天的树林里因吵鬧的叫声而发出回响，关于从这种现象中所能作出的那些推論，我們首先应当排除所有这些种类的动物，因为自然对于这些种类的动物，在雌雄之間显然規定了与人类有所不同的两性能力的对比关系。因此，我們不能从雄鷄相斗作出适用于人类的推論。在对这种对比关系观察得比較确切的动物中，造成雄性相斗的原因，不外是由于雌雄两性数目的对比，雌性較少，或者是由于雌性有經常拒絕雄性接近的期間。后一个原因終于要归結为前一个原因，因为假使每个雌性每年与雄性接近的期間只有两个月，結果就等于雌性数目减少了六分之五。

① 这里再一次說明：卢梭提出实驗，只是为了証明抽象的分析。

然而，这两种情形，沒有任何一种可以适用于人类。在人类中，女性数目通常总是超过男性，即在野蛮人当中，我們也从来不曾見过女性象别种动物那样，有性的需要期和排拒期。此外，在上述那些动物的若干种类中，往往整个种类同时进入发情期，于是有一个可怕的普遍狂热、叫嚣、混乱和爭斗的时刻来临。这种时刻在人类中决不会发生，因为人类的性欲并沒有周期性。所以我們不能由某些动物因爭夺雌性而进行的爭斗，来推定自然状态中的人类也会发生同样的情形。即便我們能够做出这样的推断，而这种爭斗既沒有使其他动物同归于尽，我們至少可以設想，它对于人类也不会是更为不幸的。而且，显而易見，这类爭斗在自然状态中所造成的祸害，比在社会状态中所造成的祸害要少得多，尤其是比在道德尚被重視的国家中要少得多。在这些国家里，情人的嫉妒和配偶的报仇，每天都会引起决斗、杀害或其他更为悲惨的事情。夫妻間永久忠实的义务，只会促成通奸行为①，而那些关于貞操和荣誉的法律本身，則必然会助长淫乱之风，增加墮胎事件。

我們可以作出这样的結論：漂泊于森林中的野蛮人，沒有农工业、沒有語言、沒有住所、沒有战爭、彼此間也沒有任何联系，他对于同类既无所需求，也无加害意图，甚至也許从来不能辨認他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲，只过着无求于人的孤独生活，所以他仅有适合于这种状态的感情和知識。他所感覚到的只限于自己的眞正需要，所注意的只限于他認为迫切需要注意的东西，而且他的智慧并不比他的幻想有更多的发展。即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授給别人，因为他連自己的子女都不認識。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所謂教育，也

① 有些評論家想把卢梭說成是一个基督教思想家，他們对卢梭的这种論点就很难加以解释。整个这一段文字无情地揭露了十八世紀貴族社会风俗的腐敗。

无所謂进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。許多世紀都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已經古老了，但人始終还是幼稚的。

我所以費了很多笔墨来闡述我所設想的原始状态，是因为在这一問題上有許多由来已久的錯誤观念和根深蒂固的成見应当消除①。因此，我認为必須追本溯源从眞实自然状态的描繪中証明：即使是自然的不平等，在这种状态中，也不象近代学者所主张的那样眞实和那样有影响。

实际上，我們很容易理解，在那些区分人与人之間的各种差别中，有許多被認为是天然的差别，其实这些差别完全是习慣和人們在社会中所采取的各种不同的生活方式的产物。因此，一个人体質的强弱以及依存于体質的体力的大小，往往取决于他是在艰苦环境中成长起来的，抑或是在娇生慣养中成长起来的，而不是取决于他的身体的先天禀赋。智力的强弱，也是一样。教育不仅能在受过教育的人和沒受过教育的人之間造成差别，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之間的差别。因为一个巨人和一个矮人，在同一道路上行走，二人每走一步，彼此之間的距离必更为增大。假如我們把流行于文明社会各种不同等級之中的教育和生活方式上的不可思議的多样性，来和吃同样食物，过同样生活，行动完全一样的动物和野蛮人的生活的单純一致比較一下，便会了解人与人之間在自然状态中的差别，应当是如何小于在社会状态中的差别，同时也会了解，自然的不平等在人类中是如何由于人为的不平等而加深了。

自然在給人分配天赋时，即使眞地象人們所說，往往厚此而薄彼，但是在人与人之間几乎不可能发生任何关系的环境中，那些得天独厚的人們，因受到自然偏爱而获得的好处，对于别人又有什么

① 这是指自然法学派的理論家而言。

损害呢？在沒有爱情的地方，美丽有什么用呢？对于沒有語言的人，才智有什么用呢？对于不互通交易的人，狡詐有什么用呢？我經常听人說，强者压迫弱者，但是我希望有人能够向我說明压迫这个詞的涵义是什么。一些人使用暴力来統治另一些人，后者呻吟于前者为所欲为的奴役之下，这正是在我們之間我所观察到的情形；但是我不理解如何能据此推断野蛮人也是这样，因为甚至使他們了解什么是奴役和統治都頗有困难。一个人很可能夺取别人摘到的果实，打死的禽兽，或者侵占别人用作躲蔽风雨的洞穴；但他怎样能够作到强使别人服从他呢？在一无所有的人們之間从屬关系的鎖鏈究竟是怎样形成的呢①？如果有人要从一顆树上把我赶走，我可以离开这顆树到另一顆树上去；如果在某一个地方有人攪扰我，誰会阻挡我到别处去呢？有沒有这样一个人，因为他不但力量比我大，而且还相当腐化、懶惰、凶恶，竟至强迫我替他覓取食物，而他自己却无所事事呢？那么，这个人就必須下定决心时时刻刻注意着我，在他要睡覚的时候，还得十分小心地把我捆綁起来，免得我会逃掉，或者把他杀死，也就是說，他必須甘願給自己增加一种負担，而这种負担远比他自己想避免的和他所加給我的还要大得多。除此之外，他的戒备会不会稍微松懈一下呢？一个意外的声音会不会使他回一下头呢？我走进树林二十步远，我的束縛就解除了，他一生再也不会看見我了。

这些細节，无須再加以贅述。每个人都会理解，奴役的关系，只是由人們的相互依賴和使人們結合起来的种种相互需要形成的。因此，如不先使一个人陷于不能脫离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人。这种情形在自然状态中是不存在的。在那种状态

① 这里便是本論文的基本观点。社会的不平等，人剝削人，是与私有制密不可分的。

中，每个人都不受任何束縛，最强者的权力也不发生作用①。

我既已証明了不平等在自然状态中几乎是人們感覚不到的，它的影响也几乎是等于零的。我还应进一步指出在人类智慧連續发展中不平等的起源和进展。我已經指明完善化能力、社会美德、以及自然人所能稟受的其他各种潜在能力，絕不能自己发展起来，而必須借助于許多外部原因的偶然会合。但是，这些原因可能永不发生，而沒有这些原因，自然人則会永远停留在他的原始状态。所以，我还应把各种不同的偶然事件加以观察和归納，这些偶然事件曾經使人的理性趋于完善，同时却使整个人类敗坏下去。在使人成为社会的人的同时，却使人变成了邪恶的生物，并把人和世界从那末遙远的一个时代，終于引到了今天这个地步。

我承認，因为我要叙述的事件可能是在种种情形下发生的，所以我只能通过一些猜測②来决定我的选择。但是，这些猜測，当它

① 一世紀多以后，杜林又拾起空洞的暴力論来，这是已被卢梭的批判粉碎了的論点。参看"反杜林論"，第二編："政治經济学"。

② 这里我們遇到了本論文的弱点。卢梭不但曾經一再指出在自然状态中的人完全适合于他的生活方式，而且提出了那么多人与人之間互相接近上的障碍，以致令人无法設想，象卢梭所說那样孤独的野蛮人，如何能够变成社会的人。于是他不得不借"偶然事件"、"意外原因"、"可能永不发生"等等詞語来自圆其說。他自己深深觉察到他的学說的弱点，因此整个这一頁都是为他的論点作辩护。下面，他仅捕光掠影地說到意外原因，再后（本書第117頁），他才給这些意外原因作了一些簡单的說明。他在"略論語言的起源"一書里（第9和第10章），說得較为明确：随着人类的繁衍，生在貧瘠地带的人們向肥沃地区移殖，于是和已在那里定居的人們混杂在一起。此外"人們的結合大部分是由自然变故造成的：罕見的洪水，海水的氾濫，火山的爆发，剧烈的地震，由雷电引起的毁灭了森林的火灾，一切足以惊吓居住在一个地方的野蛮人而使他們离散的变故，都会使他們嗣后又聚集起来，共同弥补大家所遭受的損失。在古代时常流传的关于地面上发生的不幸事故的传說，說明上帝使用着何等手段强使人类相互接近。"

所有这些外部事件都不能使我們了解孤独的野蛮人怎样会有了营社会生活的习惯。所以这段文字是沒有說服力的，而卢梭在这个根本不可能解决的問題上，宁願輕輕地滑了过去。

們是从事物本性中所能作出最接近于眞实的猜測时；当它們是我們用以发現眞理所能有的唯一方法时，便轉化为推理的依据。此外，我所要从我的猜測中推出的結論，也不会因此便成为猜測性的結論，因为依据我以上所建立的那些原理，人們不能建立其他任何学說，其他任何学說不能給我提供同样的結果，也不能使我得出同样的結論。

这样就使我对于以下各点无須再深入思考：时間的經过如何弥补了各种事件所欠缺的眞实性；一些輕微的原因，当它們繼續不断发生作用时会成为惊人的力量；某些假定，一方面我們虽然不能給以与事实相等的确实性，但另一方面我們要想推翻也是不可能的；两件被認为眞实的事实，是由一系列未知的或被認为未知的中介事实联系起来的，如有历史可寻，应由历史来提供那些起联系作用的事实，如无历史可考，則应由哲学来确定那些能起联系作用的类似的事实；最后，就变故而言，事物之間的类似性已使各种事实在类別上簡化为比我們所想象的还要少得多的数目。我只把这些問題呈献給我的評判員們去研究，幷作到使一般讀者无須再加以考虑也就够了。

第二部分

誰第一个把一块土地圈起來并想到說：这是我的，而且找到一些头脑十分簡单的人居然相信了他的話，誰就是文明社会的眞正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼："不要听信这个騙子的話，如果你們忘記土地的果实是大家所有的，土地是不屬于任何人的①，那你們就要遭殃了！"这个人該会使人类免去多少罪行、战爭和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！但是，很明显，那时一切事物已經发展到不能再象以前那样繼續下去的地步

① 参看"百科全書"中狄德罗写的"輕世哲学家"条："在他們之間既已消除了'你的'和'我的'这种不幸的区分，則进一步消灭一切可怕的爭端并使人得到所能获得的幸福，便成为輕而易举之事了。"（"百科全書选集"，第2卷，第124頁）

此外，还可参看摩萊里所著："自然法典"，人民古典叢書本，第72頁。卢梭和摩萊里一样，認为私有制的建立是社会上一切罪恶的根源。不过他們相同的意見只有这一点，因为摩萊里所闡述的是一种共产主义社会的計划，而卢梭則認为一切社会只能建立在私有制的基础上，所以卢梭的梦想只限于减少这种財产上的不平等現象。現在这一段文字，則对一味地替私有制作辯护的法学家們予以有力的駁斥，甚至这仿佛也是对洛克的学說的一种直接反駁（参看"政府論"第2篇，第7章，特别是第37节）。

更令人惊奇的是，人們在鮑胥爱著作里也看到与此相近似的观念。鮑胥爱在他的"圣弗朗索瓦·达西斯頌詞"（1652年）中說："假如我們要追溯到事物的本源，我們也許会发覺，对于你所拥有的那些財产，他們（穷人們）的权利并不小于你的权利。自然，或者用更合于基督教精神的詞語来說，上帝——人类的共同祖先，一开始就賦予他所有的子孙，对維持生命所需要的一切东西的平等权利。我們当中任何人也不能自詡他在自然中比別人处于更优越的地位。可是人的貪得无厭的欲望，使人类这种美好的友爱关系不能永久地在世界上存在下去，財产的分占以及引起一切爭端和訴訟的私有制必然会出現，你的和我的这么冷酷的詞語便由此产生出来……"。

了。因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由許多只能陆續产生的先行观念演变而来的。人类在达到自然状态的終点以前，需要已經有了很大的进步，获得很多的技巧和知識，并把这些技巧和知識一代一代地传授下去，使它們不断增加起来。因此，我們不得不追溯到更为遙远的时代，竭力用同一观点，按照最自然的順序，把那些緩慢递嬗的事件和陆續获得的知識綜合起来。

人的最原始的感情就是对自己生存的感情；最原始的关怀就是对自我保存的关怀。土地的产品，供給他一切必要的东西；本能促使他去利用这些东西。飢餓以及种种欲望，使他反复地經历了各种不同的生存方式，其中之一促使他綿延他的种类；而这种綿延种类的盲目傾向，由于缺乏任何內心情感，因而只能产生一种純动物性的行为。需要一經滿足，两性便互不相識，而孩子本身，一旦能够离开母亲独立生存，也就与她毫无关系了。

原始人的情况就是这样；最初仅局限于純粹感覚、几乎不能利用自然的禀赋、也决想不到向自然有所索取的那种动物的生活就是这样。但是不久困难出現了；因而必須学会如何克服这些困难。树木的高大阻碍他采摘树上的果实；寻找食物的野兽和他爭夺食物；还有一些凶猛的野兽甚至要伤害他的生命。这一切都使他不得不致力于身体的鍛炼。他必須使自己变成一个灵巧的、奔跑迅速的和勇于战斗的人。树枝、石头等自然武器，不久就到了他的手里。他学会了克服自然的障碍，学会了于必要时战胜别的动物，学会了同其他的人爭夺食物，或者也学会了补偿他前此不得不讓給更强者的那些东西。

随着人类的繁衍，人們的痛苦也就随人数的增加而增加。土壤、气候和季节的差异，必然会使人們不得不把这种差异带到他們的生活方式中去。荒年、漫长而严寒的冬季、炎热的夏季都能够毁灭一切，

因而要求他們具有一种新的技巧①。在沿海和沿河的地方，人們发明了釣綫和釣鈎而变成漁民和以魚为食的人。在森林地带，人們創造了弓箭而变成猎者和善战的人。在寒带地方，人們就穿起被他們打死的野兽的皮。雷电的烱爍、火山的爆发或者某种侥幸的机会使他們認識了火。这是防御冬季严寒的一种新方法。他們学会了保持火的不灭，然后又学会了生火，最后并学会了用火来炮炙他們以前生吞的肉食。

由于人和其他动物以及人与人之間一再接触的結果，在人的心灵中自然会产生对于某些关系的知覺。这些关系，我們用大、小、强、弱、快、慢、勇敢、怯懦等字以及其他于必要时通过几乎无意識的对比而产生的类似观念来表示。这些关系，終于会使人产生了某种思考，或者可以說某种机械的謹慎，这种謹慎会指示他为保障自身的安全而采取最必要的手段。

从这种发展中所产生的新的知識，使人增加了他比别种动物的优越性，而且也使人認識了这种优越性。人試行对野兽設置陷阱，用千百种方法去誘騙它們。虽然有許多动物在战斗中力量比人大，奔跑得比人快，可是慢慢地，对那些能供人使用的动物，人变成了它們的主人；对那些对人有害的动物，人变成了它們的降灾者。这样，人第一次对自己作了一番观察以后，便产生了最初的自尊的感覺。这样，在他还不大会分别等級的时候，在他想把自己那一类看作第一等的时候，他老早就准备把他个人列为同类中的第一等了。

虽然他的同类对他的关系不象現今我們的同类对我們的关系一样，虽然他和他的同类并不比和其他禽兽有更多的来往，可是他也不会完全忽略对他的同类加以观察。时間一久，他就会看出在他的

① 由此可見，人类这时巳經在营社会生活，因为孤独的人的任何发明都不能传給他的后代。（参看本書第 87—88 頁）

同类之間、在他的雌性和他自己之間有許多相同之点，他并能据此推断出另一些尚未被他发現的相同之点。当他发現在同样情形下，大家的行动和他自己的行动都一样的时候，他便可以推知大家的思想方法和对事物的感覺与他自己的想法和感覺也是完全相同的。这个重要的眞理，一旦在他的心灵中得到証实，通过一种与推理方法同样确切而比推理方法更为直接的預感，便可以促使他在与他人交往时，遵循着为了自己的利益和安全所应遵守的最好的行为規則。

經驗告訴他，追求幸福乃是人类活动的唯一动力①，因而他能够区分两种情况：一、由于共同利益，他可以指望同类的帮助，这是一种稀有的情况；二、由于彼此間的竞争，他不能信任他的同类，这是更稀有的情况。在第一种情况下，他和他的同类結合成群②，或者至多也不过結合成某种自由的团体，这种团体并不拘束任何人，它的存續期間也不会超过促使該团体形成的那种临时需要的存在期間。在第二种情况下，每个人为了力求获取自己的利益，如果相信自己有足够的力量，便公开使用强力，如果覺得自己比較弱，便使用智巧。

人类就是这样于不知不覺中获得了对相互間的义务以及履行这些义务的好处的粗浅观念。但是，只有在目前的和显而易見的利害对他們有这样要求的时候，才会产生这种观念，因为他們毫无預見，不用說遙远的将来，甚至連第二天的事情都不会想到。如果大家在捕一只鹿，每人都很知道应該忠实地守着自己的崗位。但是如果有

① 卢梭的心理学比較接近于霍布斯的心理学而与法学家們的主张全然不同。霍布斯認为自然人完全听憑感情的支配，法学家們，例如普芬道夫則認为理性能够控制感情。但是，卢梭却指責霍布斯，不該把从社会生活中产生的一些感情归屬于自然状态。

② 这里我們好象又回到本書第113頁所描述的还在以前的一种状态。所謂"稀有的情况"，卢梭并沒有加以明确的說明。这里，在思想上欠明晰。这在卢梭著作中是例外的情形。

一只兎从其中一人的眼前跑过，这个人一定会毫不迟疑地去追捕这只兎；当他捕到了兎以后，他的同伴們因此而沒有捕到他們的猎获物这件事，他会不大在意，这是无須怀疑的。

我們不难理解，人們相互間的这种关系，并不需要比差不多同样結合成群的烏鴉或猴子的語言更为細致的語言。在很长时期內，人們普通的語言必定是由无音节的叫声、很多的手势和一些模拟的声音組成的。在各个地区对这种語言再加上一些有音节的和約定的声音（关于最初語言的制定，我前面曾經說过是不大容易解释的）①，于是人們便有了許多个别的語言，不过这种語言都是粗糙和不完备的，很象今天許多野蛮民族仍在使用着的語言一样。

由于时間的悠久，而我要說明的事物又过于繁复，同时，人类初期的进步几乎使人不易覚察，所以我不得不在轉瞬之間跨过无数世紀。因为，事物的演变过程越緩慢，便越应当以簡練的笔法来描写。

这些初期的进步，終于使人能够取得更快的进步②。智慧越发达，技巧便越趋于完善。不久，人們就不再睡在随便哪一棵树下，或躲在洞穴里了。他們发明了几种坚硬而鋒利的石斧，用来截断树木，挖掘土地，用树枝架成小棚；随后又想到把这小棚敷上一层泥土。这就是第一次变革的时代，这一变革促进了家庭的形成和家庭的区分，从此便出現了某种形式的私有制③，許多的爭执和战斗也就从而产生了。可是，首先建造住所的，似乎都是一些最强悍的人，

---

① 参看本書第 92—95 頁。

② 卢梭并未借助于历史，而仅憑推理，即发見人类的进步起初很緩慢，以后才逐漸加速起来。

③ "某种形式的私有制"：对于这一观念，卢梭虽未加以明确的說明，但是这种說法好象表明私有制仅只是一种不稳定的、沒有法律基础的事实状态。总之，人与人的冲突毕竟是随着私有制的出現而日益增多的。

因为只有他們才覺得自己有力量保护它。我們可以断定，弱者必然会感到与其企图把强者从那些小屋里赶走，不如模仿他們来建造住所更为省事和可靠。至于已經有了小屋的人，誰也不会去占据邻人的小屋，这倒不是因为邻人的屋子不屬于他所有，而是因为那小屋对他沒什么用处，并且如果要占据它，难免要和居住那小屋的家庭作一場激烈的战斗。

人类情感最初的发展，乃是一种新的情况的結果，这种新的情况把丈夫、妻子、父母、子女結合在一个共同住所里。共同生活的习惯，使人产生了人类所有情感中最溫柔的情感：夫妇的爱和父母的爱①，每个家庭变成一个結合得更好的小社会，因为相互依恋和自由是联系这一小社会的唯一的紐带。于是，在男女两性的生活方式之間产生了最初的差别，在此以前，男女两性本来是只有一种生活方式的。从此，妇女便經常家居，并习惯于看守小屋和孩子；男人则出去寻找共同的生活資料。由于得到了一种比較舒适的生活，两性都开始失去一部分强悍性和气力。虽然每个人单独战胜野兽的力量不如以前，但在另一方面，他們却比以前更便于集合起来共同抵御野兽了。

在这种新的状态中，人們过着簡单的、很少来往的生活，他們的需要很有限，并且使用着为滿足这些需要而发明的一些工具，因此他們能够享有較多的閑暇，用来为自己安排他們的祖先所不知的各式各样的舒适的享受。这是人們于无意中給自己带上的第一个枷鎖，同时这也就是給他們后代准备下的最初的痛苦的根源。因为，除了他們这样使身体和精神繼續衰弱下去以外，这些舒适的享受一

---

① 在以下的全部叙述中，人类的生活是以最可爱的色調被描繪出来的；这确实是黃金时代。这个时代与孤独的野蛮人所处的时代比較起来，已有了进步。但是这种进步本身，已經蘊藏着堕落的萌芽。

且成为习惯，便使人几乎完全感覚不到乐趣，而变成了人的眞正的需要。于是，得不到这些享受时的痛苦比得到这些享受时的快乐要大得多，而且有了这些享受不見得幸福，失掉了这些享受却眞感到苦恼了①。

在这里我們可以比較清楚地看出，語言的使用是怎样建立起来的，或者它在各个家庭中是怎样不知不覺地趋于完善的。而且还可以揣測各种特殊的原因怎样使語言变得更为必要，从而扩大了它的使用并加速了它的发展。洪水泛滥或者地震使一些有人居住的地方被水或悬崖峭壁所包围；地球的变迁使大陆的某些部分割裂为島屿。我們不难想象，这样接近起来而不得不营共同生活的人們之間②，比起在大陆森林中飘泊流浪着的人們之間，应当更容易形成一种共同的方言。因此，很可能是这样：島上的居民經过最初的試航以后，便給我們大陆带来了使用語言的习惯；或者，至少也可能是这样：在大陆上还不知道什么叫做社会和語言之前，島上已經建立了社会，产生了語言，而且这两者已經达到了相当完善的程度。

于是一切都开始改变了面貌。那些一向在森林中飘泊的人們，由于有了一个比較固定的地区，漸漸地互相接近起来，結合成各种集团，并終于在各个地方形成了有共同风俗和性格的个别民族。这些人所以形成个别民族并不是由于規章和法律，而是由于过着同一方式的生活，以同样食物为生，并受着相同气候的影响③。长期的

① 这种思想，是伊壁鳩魯派和斯多葛派古代各倫理学家們曾經屢次发揮过的。

② 这是卢梭的一种巧妙的解释，它在某种程度上可以弥补我們前面所指出的那些缺点。人們是在自然变故使他們不得不营共同生活的地方，开始社会化的。但是很奇怪，卢梭只在已經描写了人类最初的定居生活状况之后，才求助于这个假設。語言起源問題，在第一部分里如果不乞灵于上帝，似乎无法得到解决，而現在则变得比較容易解决了。本書第 95 頁里所提出的疑难問題，在这里好象已被忘掉。

③ 这里卢梭受了孟德斯鳩的影响。

毗邻难免不使各家庭之間发生某些联系。青年男女居住在毗邻的小屋里，基于自然的要求而发生的临时关系，継之以日益頻繁的来往，不久就变成另一种同样亲密而更为持久的关系。人們逐漸习惯于考虑不同的对象并加以比較，于是在不知不觉中获得了才能和美丽的观念，由此便产生出偏爱的感情。由于不断相見的結果，一不相見便悵然若有所失。一种温柔甜蜜的感情渗入心灵之中，这种感情因很小的冲突就会变成激烈的憤怒。嫉妒随着爱情而出现，一旦反目，最温柔的感情就会酿成人血的牺牲①。

随着观念和感情的互相推动，精神和心灵的相互为用，人类便日益文明化。联系日多，关系也就日益紧密。人們习惯于聚集在小屋前面或大树周围，歌唱与舞蹈——爱情和閑暇的眞实产物——变成了悠閑的、成群的男女們的娛乐，甚至成为他們的日常生活事项。每个人都开始注意别人，也願意别人注意自己。于是公众的重視具有了一种价值。最善于歌舞的人、最美的人、最有力的人、最灵巧的人或最有口才的人，变成了最受尊重的人。这就是走向不平等的第一步；同时也是走向邪恶的第一步。从这些最初的爱好中，一方面产生了虛荣和輕蔑，另一方面也产生了羞慚和羨慕。这些新因素所引起的紊乱，終于产生了对幸福和天眞生活的不幸的后果。

人們一开始相互品評，尊重的观念一在他們心灵中形成，每个人都認为自己有被尊重的权利，而且一个人不为人尊重而不感到任何不便，已成为不可能的了。由此便产生了最初的礼讓的义务，甚至在野蛮人之間也是如此。从此，一切有意的侵害都变成了凌辱，因为，除了由于損害所产生的損失之外，受害者还認为那是对他的

① 这是一种辯証的看法。最温柔的情感，在日益增强的时候，轉化为它的对立面：激烈的憤怒。

人格的輕視，而这种輕視往往比損失本身还更难忍受。这样，由于每一个人对他所受到的輕視怎样予以懲罰，是按照他对自己的尊重程度来决定的，所以，报复就变成了可怕的事情，人也就变成了好杀而残忍的动物。我們所知道的大多数野蛮民族曾經进化到的程度正是这样。許多人沒有把这些观念辨别清楚，沒有注意到这些民族已經离开了最初的自然状态有多么远，竟草率地作出結論說，人天生是残忍的，需要文明制度来使他們变为温和①。实际上，再沒有比原始状态中的人那么温和的了，在那个时候，人被自然安排得距离野兽的愚鈍和文明人的不幸的智慧都一样远，他为本能也同样为理性所限②，只知道防备所面临的禍害的威胁，他为自然的怜憫心所制約，不会主动地加害于人，即使受到别人的侵害也不会那样去做。因为按照賢明的洛克的格言：**在沒有私有制的地方是不会有不公正的**③。

但是，我們也应当注意：已經开始建立的社会和在人們之間已經建立起来的种种关系，要求人們所具有的性質，已不同于他們的原始体質中所禀赋的性質。由于道德观念已开始滲入人类行为之中，由于在沒有法律以前，每一个人都是自己所受侵害的唯一裁判

① 这里卢梭是針对霍布斯而說的。

② 这几句写得有些晦澀，所講的是人发展到哪一阶段的事呢？乍一看来，这里所講的不可能是最远古的状态，因为在这种状态中，人还不会使用理性，而这里所指的却是私有制出现之前的一个阶段，要解决这一难題，只有賦予理性这一名詞以一种頗为低級的意义。卢梭曾經說（本書第84頁），自然人"仅只服从于他的本能"，但是人已經不同于其他动物，因为人是一个"自由主动者"（本書第83頁），而且，他在本能方面如果有所缺欠的話，其他机能是能够加以补充的。卢梭这里所說的理性，或許即指此而言。

③ 这里"不公正"的原文是 Injure。按 Injure 一字，在拉丁文本义是不公正的意思，亦即指加于别人的损害而言。从这一段文字里，我們也可以看出私有制在人类历史上所起的重大作用。参看洛克"人类悟性論"，第4卷，第3章，第18节。

者和报复者，因此适合于純粹自然状态的善良已不适合于新产生的社会。随着互相侵害的机会日益增多，对侵害所施行的报复也就日益严酷。在那个时候，正是报复的恐怖代替了法律的制裁。这样，尽管人們已变得忍耐性不那么强了，尽管自然的怜悯心已有了某种程度的变性，但是人类能力的这一发展阶段是恰恰处于介乎原始状态中的悠閑自在和我們今天自尊心的急剧活动之間的一个时期，这应該是最幸福而最持久的一个时期①。对于这一点我們越加深思，便越覺得这种状态极不易发生变革，而且也是最适合于人类的一种状态〔十六〕；除非由于某种不幸的偶然事件，人类是不会脫离这种状态的。为了人类的共同利益，这种偶然事件最好是永不发生。我們所发現的野蛮人，几乎都是处在这种状态。从他們的事例中，似乎可以証实：人类生来就是为了永远停留在这样的状态。这种状态是人世的眞正青春，后来的一切进步只是个人完美化方向上的表面的进步，而实际上它們引向人类的沒落。

当人們滿足于自己的粗陋的小屋的时候；当人們还局限于用荆刺和魚骨縫制兽皮衣服、用羽毛和貝壳来装飾自己、把身体塗上各种顏色、把弓箭制造得更为精良和美观、用石斧作漁船或某些粗糙的乐器的时候②；总之，当他們仅从事于一个人能单独操作的工作和不需要許多人协助的手艺的时候，他們都还过着本性所許可的自由、健康、善良而幸福的生活，并且在他們之間繼續享受着无拘无

① 卢梭在这里所指出的是非常重要的一点。由此看来，所謂自然状态中的人是最幸福的那种說法是不正确的。最接近于黃金时代的乃是新产生的社会。但卢梭嗣后却簡化了他这种論点："关于人的一个主要原理是：自然曾使人幸福而善良；但社会使人墮落而悲苦"（卢梭："对話录"，III）。那么，后来人們任意把卢梭的学說簡单化，首先应該归咎于卢梭自己。

② 叙述到人类历史的这一阶段，卢梭用他从华丰"博物学"和旅行家們的紀事中所获得的材料来証明他自己的推断。

束自由交往的快乐。但是，自从一个人需要另一个人的帮助的时候起；自从人們覚察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起①；平等就消失了、私有制就出現了、劳动就成为必要的了、广大的森林就变成了須用人的血汗来灌溉的欣欣向荣的田野；不久便看到奴役和貧困伴随着农作物在田野中萌芽和滋长②。

冶金术和农业这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革③。使人文明起来，而使人类沒落下去的东西，在詩人看来是金和銀，而在哲学家看来是鉄和谷物。冶金术和农业这两种技术，都是美洲野蛮人所不知道的，因此他們一直停留在未开化状态；其他民族，在还不能同时运用这两种技术的时候，好象也仍然停留在野蛮状态。欧洲的开化，与其他各洲相比，虽不算早，但我們至少可以說它的文明在发展的过程中較少間断；因此，文明化的程度也較高；其所以如此，最主要原因之一，或許是因为欧洲不仅是产鉄最多，同时也是产麦子最为丰富的地方。

很难猜测人类对鉄的認識和使用是怎样开始的，在不能預知其結果以前，他們自己就能想出从矿藏中提炼某种物質以及为了熔炼这种物質所应做的各种准备，那是难以設想的。另一方面，我們也不能把这个发明归因于某些偶然火灾，因为矿藏只是在沒有树木和其它植物的不毛之地逐漸形成的④。因此我們可以說自然已經加了小

① 卢梭淸楚地看到只有用經济的理由，才能彻底說明社会压迫的根源。政治上的暴力，并不是首要原因。

② 思想性之强（辯証的方法），句法的开闊灵活，对比的鮮明，使这段文字成为卢梭的名文。

③ 这里卢梭着重地以生产力的发展来解释历史，他是以唯物主义者的观点来进行推理了。

④ 矿藏不是自始就存在的，而是逐漸形成的；在十八世紀就存在着这种观念。在肥沃的地区，为了发現矿藏，需要挖掘土地。卢梭力图夸大文明发展的困难，說“自然已經加了小心”。現在我們認为人类之所以能够想到冶金，是因为看到从火山的噴火口流出了金屬熔液的原故。

心，不讓我們发现这个不幸的秘密。只有在极不常見的情况下，某一火山突然爆发，噴出正在熔化中的金屬物質，才会使看見的人想到模仿自然，从事冶炼金屬。即使如此，我們还須假定他們有足够的勇气和預見，来进行那么艰难的工作，并且那么早就能推想到可以从中获取利益。这类事情只有智慧比較发达的人才能想到，而那时的人是不会有这种智慧的。

至于农业，远在实践开始以前，它的原理就被人認識了。人們既然不断从事由树木和其他植物上采取食物，对于自然为繁殖植物所用的方法，几乎不可能不很快地获得一种观念。但是他們也許很晚才把智巧使用到这方面来；其所以如此，或者是因为树木和漁猎一样，可以供給他們食物，并用不着他們去照管，或者是因为他們还不知道谷物的用处，或者是因为沒有种植谷物的工具，或者是因为不能預見到未来的需要，最后，或者是因为沒有方法防止他人侵占他們的劳动成果。当他們变得更为智巧一些的时候，我們可以相信，他們就开始用銳利的石头和带尖的木棒，在他們的小屋周围种植一些蔬菜或根菜作物。这样，經过很长时期以后，他們才知道种植谷物，才能够获得从事大規模耕种所必要的工具。当然，还不必說，要从事农业这种技术，必須先肯于牺牲一些东西，然后才能收获更多的东西，野蛮人的脑筋是不会有这种远見的。因为他們正如我前面說过的一样①，連在早晨想到晚上的需要都很不容易。

因此，为使人类致力于农业，其他各种技术的发明就是必要的了②。自从必須有一些人从事熔鉄和打鉄工作的时候起，就需要另外一些人来养活他們。工人的数目越增多，从事供給公共生活資料

① 参看本書第 86 頁。

② 分工的出現。

的人数就越减少，但是消費生活資料的人口并沒有减少。而且，因为必須給某一些人若干生产品来換取他們的鉄，另外一些人終于发明了利用鉄来增多生产品的秘訣。

因此，一方面出現了耕耘法和农业；另方面出現了金屬加工和推广金屬用途的技术。

土地的耕种必然会导致土地的分配，而私有一旦被承認，也必然会产生最初的公正規則。因为，要把各个人的东西返还給各个人，是以每个人能有一些东西为前提的；由于人們已經开始注意到未来，同时每个人都感觉到自己有些可以失掉的东西，因此每个人都怕由于損害他人而使自己遭到报复。这种起源之所以是很合乎自然的，特别是因为我們不可能撇开劳动去設想新生的私有观念①。我們不能理解一个人要把原非自己創造的东西据为己有，除了因为添加了自己的劳动以外，还能因为添加了什么别的东西？只有劳动才能給予耕种者对于他所耕种的土地的出产物的权利，因而也給予他对于土地本身的权利，至少是到收获时为止。这样年复一年地下去，連續占有就很容易轉化为私有。格老秀斯說过，古代人曾給賽来斯女神以立法者的称号并把紀念她的节日命名为“黛絲摩福里”②，他們的意思是：由于土地的分配而产生了一种新的权利，即所有权，这种权利和从自然法中所产生的权利是不相同的。

---

① 在卢梭之前，关于私有制的起源，大体上有两种学說。第一，依照格老秀斯和普芬道夫的說法，首先发生的是土地的分配或占有，所有权是根据协議，由先占者的权利延續而来的。格老秀斯并承認曾經有过原始共产社会，农业的发明促使人們根据协議来分配土地。第二，依照洛克的說法（后来巴尔貝拉克曾繼承其說），私有制是建立在劳动基础之上的，并不需要协議。我們可以看出这里卢梭是受了洛克的影响。

② 黛絲摩福里：紀念立法女神的节日。希腊人所以把德默黛尔（拉丁語称为賽来斯）女神称为立法者，是因为她曾教人耕种，制定婚姻制度，从而建立了文明社会。

在这种状态中，一切事物可能始終是平等的，如果人們的才能是相等的話，例如，鉄的使用与生产品的消費总能經常保持准确的平衡。但是，这种均衡，什么也維持不住，不久，就被打破了。强壮的人作的工作較多；灵巧的人可以从自己的劳作中获得較多的利益；聪明的人找到了一些縮短劳动的方法；或者农民需要更多的鉄，或者鉄匠需要更多的麦子。虽然彼此都同样地劳动，但有的人获得很多的报酬；有的人維持生活都有困难。这样，自然的不平等，不知不覺地随着“关系”① 的不平等而展开了。因此，由于情况不同而发展起来的人与人之間的差异，在效果上就更加显著，也更为持久，并且在同样的比例上开始影响着人們的命运。

事物发展到这种程度，其余的便不难想象了。我不必再費时間，来描写其他各种技术的相繼发明、語言的发展、才能的試驗和使用、财产的不平等、財富的利用或滥用；我也不必描写伴随着这些事物而来的一切詳細情节，因为那是每个讀者都不难自己加以补充的。我不过将要概括地观察一下处在这种新的事物顺序中的人类而已。

这时，人类的一切能力都发展了，記忆力和想象力展开了活动；自尊心加强了；理性活跃起来了；智慧已几乎达到了它可能达到的最完善的程度。这时，一切天赋的性質都发揮了作用，每个人的等級和命运不仅是建立在財产的多寡以及每个人有利于人或有害于人的能力上，而且还建立在聪明、美丽、体力、技巧、功績或才能等种种性質上。只有这些性質才能引起人的重視，所以，每个人都必須很快地具有这些性質或常常利用这些性質。自己实际上是一

---

① “关系”二字系指随着交换关系而产生的不平等而言。这里卢梭在用詞上感到有些困难。

种样子，但为了本身的利益，不得不显出另一种样子。于是，“实际是”和“看来是”变成迥然不同的两回事①。由于有了这种区别便产生了浮夸的排場；欺人的詭計以及随之而来的一切邪恶。另一方面，从前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以說已不得不受整个自然界的支配，特别是不得不受他的同类的支配。縱使他变成了他的同类的主人，在某种意义上說，却同时也变成了他的同类的奴隶：富有，他就需要他們的服侍；貧穷，他就需要他們的援助；不穷不富也决不能不需要他們。于是他必須不断地設法使他們关心他的命运，并使他們在实际上或在表面上感到为他的利益服务，便可以获得他們自己的利益。这样，就使得他对一部分人变得奸詐和虚伪；对另一部分人变得专横和冷酷，并且，当他不能使一些人畏惧自己，或者当他認为服侍另一些人对他沒有什么好处的时候，他便不得不欺騙他所需要的一切人。最后，永无止境的野心，与其說是出于眞正需要，勿宁說是为了使自己高人一等的聚积財富的热狂，使所有的人都产生一种損害他人的阴险意图和一种隐蔽的嫉妒心。这种嫉妒心是特别阴险的，因为它为了便于达到目的，往往戴着伪善的面具。总而言之，一方面是竞爭和傾軋，另一方面是利害冲突，人人都时时隐藏着損人利己之心。这一切灾祸，都是私有財产的第一个后果，同时也是新产生的不平等的必然产物②。

在人們还沒有发明代表財富的符号以前，財富的內容只包括土

---

① 这是卢梭思想的主要論点。保持自然性質的人是眞誠的，他在实际上和表面上，都是合乎自然的。社会使每一个人都披上了伪装。这种观念也出現于狄德罗的著作里。拉摩的侄兒曾保持“他的自然的个性”（参看狄德罗著：“拉摩的侄兒”，普勒亚德版，第426頁）。卢梭和狄德罗二人的观点都是資产阶級的“个性尊重”主义的表現。

② 这一幅私有財产制度下道德堕落的图画，与其說是在描写封建社会，不如說是在描写資产阶級社会，因为卢梭已說到竞爭二字。

地和家畜，只包括人們能够占有的現实財产。而当不动产在数量和面积上增长到布滿了整个地面并都互相毗連起来的时候，一个人只有損害他人才能扩大自己的財产。那些或因軟弱或因懶惰錯过了取得財产机会的人們，虽然沒有失掉任何东西，却变成了穷人。因为他們周围的一切都变了，只有他們自己沒有变，于是他們不得不从富人手里接受或搶夺生活必需品。从此，由于富人和穷人彼此間各种不同的性格，开始产生了統治和奴役或者暴力和掠夺。在富人方面，他們一認識了統治的快乐，便立即鄙弃一切其他的快乐。并且，因为他們可以利用旧奴隶来制服新奴隶，所以他們只想征服和奴役他們的邻人。他們好象餓狼一样，尝过一次人肉以后，便厌弃一切别的食物，而只想吃人了。

这样，因为最强者或最貧者把他們的力量或他們的需要視为一种对他人財产上的权利，而这种权利按照他們的看法就等于所有权，所以平等一被破坏，繼之而来的就是最可怕的混乱。这样，因为富人的豪夺、穷人的搶劫以及一切人毫无节制的情欲，扼杀了自然怜憫心和还很微弱的公正的声音①，于是使人变得慳吝、貪婪和邪恶。在最强者的权利和先占者的权利之間发生了无穷尽的冲突，这种冲突只能以战斗和残杀而終結〔十七〕。新产生的社会讓位于最可怕的战争状态：堕落而悲慘的人类，再也不能从巳踏上的道路折回，再也不能抛弃巳經获得的那些不幸的获得物，同时他們努力以赴的只不过是濫用使自己获得荣誉的种种能力，从而为自己招致恶果，并終于使自己走到了毁灭的边緣。

---

① 由于私有制的出現和随之而来的阶級斗爭的結果，人类从最幸福的状态过渡到最悲慘的状态。卢梭把富人比作豺狼，可見他的同情心是傾向于哪一方面。但是人类从自然状态到社会状态的演变，并不是一个連續的退化过程。"还很微弱的公正的声音"就意味着以后可能依据与自然原則根本不同的一些原則来建立人类社会的組織。在卢梭看来，公正与怜憫心是相对立的。

他被新发生的灾祸惊呆了，又有錢又可憐，

他只想逃避財富，

并憎恶他曾經馨香祝禱的东西了①。

人們对于这样悲慘的境遇和压在他們身上的灾难始終不加考慮，毕竟是不可能的。特別是富人很快就会感觉到一切費用都由他們負担的长期战爭对自己是多么不利；在战爭中，生命上的冒险虽是大家共同的，而財产上的冒险，則只是富人自己的。此外，无論富人怎样掩飾自己巧取豪夺的行为②，总覺得那只是建立在一种不确定的、不正当的权利之上，而且財富旣是用暴力得来，也能被人用暴力夺去，他們是沒有任何理由可以抱怨的。即使那些全憑自己的勤劳而致富的人們，也几乎不能为他們的財产所有权找到更好的根据。他們尽管說："这道墙是我修建的，这块土地是憑我的劳动得来的。"人們可以反問："請問，你占地的界限是誰指定的呢？我們并沒有强使你劳动，你憑什么要我們来負担你劳动的报酬呢？有无数同胞，因为缺乏你所拥有的过多的东西而死亡、而受苦，难道你不知道嗎？在人类公有的生活資料中，你把超过維持你自己的生存所需要的部分据为己有，就应該取得全人类明示的和一致的同意，难道你还不知道么？"富人沒有为自己辯护的有力的理由和足以自卫的力量；他虽然很容易制服某一个人，却会被成群的前来搶劫他的財产的人們所制服。富人是以一人对抗全体的，由于富人与富人之間的相互嫉妒，因之他們不能联合起来对抗那些因搶劫的共同願望而結合起来的敌人。为情势所迫，富人終于想出了一种最深謀远虑的計划，这种計划是前人从来沒有想到过的，那就是：利用那些攻击自

① 这是奧維德的"变形記"，XI，127，詩句的譯文。

② 这里所說的并不是一般財产的起源，而是大資产的起源，大資产不是由劳动建立起来的，而是靠巧取豪夺得来的。

己的人們的力量来为自己服务，把自己原来的敌人变成自己的保卫者，并向他們灌輸一些新的格言，为他們建立一些新的制度，这些制度对富人之有利正如同自然法对富人之有害是一样。

在这种目的下，富人向他的邻人們述說一种可怕的情势：如果所有的人彼此都武装起来相对抗，就会使某些人的富有和另一些人的貧穷，都变成了沉重的負担，无論是在貧穷或在富有之中，任何人都得不到安宁。在述說了这种情势之后，富人就很容易地造出一些动听的理由，誘导他們来达到自己的目的。他向他們說："咱們联合起来吧，好保障弱者不受压迫，約束有野心的人，保証每个人都能占有属于他自己的东西。因此，我們要創立一种不偏袒任何人的、人人都須遵守的維护公正与和平的規則。这种規則使强者和弱者同样尽相互間的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不齐。总之，不要用我們的力量来和我們自己作对，而要把我們的力量集結成一个至高无上的权力，这个权力根据明智的法律来治理我們，以保卫所有这一团体中的成員，防御共同的敌人，使我們生活在永久的和睦之中。"

其实，无須說这么多話就足以誘惑那些容易受騙的粗野的人了，何况他們之間，有很多糾紛需要解决，不能沒有評断是非的人；他們又有过大的貪婪和野心，也不能长期沒有主人。于是大家都前去迎接他們的枷鎖，相信它可以保障他們的自由。因为人們有足够的理智来觉察一种政治制度的好处，却沒有足够的經驗来預見政治制度的危险。而最能預見弊竇的人，恰恰是指望从弊竇中获取利益的人；而且，就是那些明智的人，也認为应該决心牺牲他們的一部分自由，以保存另一部分自由，如同一个負伤的人把一只臂膀割掉，来保全身体的其余部分一样①。

社会和法律就是这样或者应当是这样起源的。它們給弱者以新

的桎梏，給富者以新的力量〔十八〕；它們永远消灭了天赋的自由，使自由再也不能恢复；它們把保障私有財产和承認不平等的法律永远确定下来，把巧取豪夺变成不可取消的权利；从此以后，便为少數野心家的利益，驅使整个人类忍受劳苦、奴役和貧困。我們很容易看出，一个社会的建立如何使其他一切社会的建立成为必要；为了对抗联合起来的力量，其余的人們如何也必須联合起来②。社会很快就增多了或扩大了，不久就布满了整个地面；在世界上，人們再也找不到一个角落，能够摆脫他們的枷鎖，能够避开自己头上的利剑，这个利剑因为时常操縱不当而使每个人感到永远悬在自己的头上。市民法旣已成为公民的共同規則，于是自然法仅只适用于各种不同的社会之間。在各个社会之間，自然法被称为万民法，并由某些默認的协議加以調整，使社会間的交往成为可能，并使人类所失去的自然怜憫心得到补償，因为自然怜憫心在社会与社会的关系上几乎已經丧失了它在人与人之間的关系上所具有的全部力量，現在仅只存在于一些伟大的世界主义者③的心灵之中，这些世界主义者超越了那些分离各民族的臆想的障碍，他們仿照創造他們的上帝的

① 卢梭很清楚地看出，国家(即使不象后来他在"社会契約論"中所想象的那样，至少象在历史上出现过的那样)是为一个阶級压迫另一阶級而服务的一种机构。至于卢梭認为国家是由一种契約而产生的那种想法，不过是唯心主义者的一种幻想。但是，这里富人对穷人所說的那段动听的話，仍然是很有意义的。这說明統治阶級不仅使用暴力，而且也使用謊言来进行統治，同时并把他們自私自利的計划，用公共利益的外衣掩盖起来。

② 参看"战爭状态"(弗昂編："卢梭政治著作集"，第1卷，第122頁)："第一个社会成立以后，繼之而来的，必然是其他一切社会的形成。人們必須或者加入已組成的社会，或者联合起来另行組織社会来和它对抗。"那么，社会契約的訂立并不是絕对自由的，弗昂正确地指出了这一点。

③ 我們現在要表达这样的意思时，可能要用"人道主义者"一詞。卢梭在看到世界主义带有輕視本国民族的傾向时，曾对世界主义加以譴責(参看本書第51頁注②)。但他所頌揚的爱国主义并不是狹隘的沙文主义，他的爱国主义还保有人类大同的意义。

榜样，把整个人类都包容在他們的仁爱之中。

这些政治組織，在彼此之間的关系上既然还一直这样停留在自然状态之中，不久便感到种种不便，使得它們不能不摆脱这种状态；而且，这种状态存在于这些庞大的政治組織之間，比以前存在于构成这些政治組織的各个人之間，对于人类还更为不幸。由此便产生了那些震撼自然和违反理性的民族战爭、残杀和报复，以及那些竟把杀人流血的荣誉列为美德的可怕偏見。最正直的人也学会了把扼杀同类当作自己的一种义务。我們終于看到成千成万的人自相残杀，而他們并不知道是为了什么。在一天的战斗中所屠杀的人；在占領一座城市时所造成的恐怖，比在自然状态中，整个地球上許多世紀內所杀害的人和所造成的恐怖还要多得多①。这就是我們所見到的人类分成許多不同的社会后的最初結果。現在讓我們来研究一下这些社会的成立問題。

我知道关于政治社会的起源，有許多作者还持有其他主张，例如認为起源于强者的征服，或弱者的联合；对于这些原因的选择，是与我所要証明的东西无关的。可是，我在上文所闡述的原因，在我看来是最合乎自然的，理由是：（一）在第一种情形下，所謂征服权并不是一种权利，所以不能据以創立任何其他权利；在征服者与被征服民族之間的关系上，除非被征服民族完全恢复了自由，自願选择它的征服者作自己的首領，他們二者便永远处于战爭状态。在此以前，无論訂立了什么样的投降条約，这些条約既然仅以暴力为基础，这一事实本身就注定了这条約是无效的。所以在这种假定上，旣不可能有眞正的社会，也不可能有政治組織，除强者的权力外，也不可能有其他的法律②。（二）在第二种情形下，强和弱这两个字

① 卢梭也和所有他同时代的哲学家一样，是极力反对战爭的。

② 对于征服权的这一光輝的批評，是对承認征服权的格老秀斯和普芬道夫的反駁。

的意义是暧昧不明的，在所有权或先占者的权利的設定与政治統治的建立之間的过渡时期，这两个字的意义倒不如用貧和富两个字来表达更为恰当。因为，实际上，在有法律以前，一个人要想使他的同类服从，除了袭击他們的財产，或者把自己的財产分給他們一部分以外，是沒有任何其他方法的。(三)因为穷人除了他們的自由而外，沒有什么可以失掉的东西，除非他們完全丧失了理智，絕不会毫无代价地自願抛弃他們所仅存的唯一所有物。相反地，可以說富人对自己財产的每一部分都是敏感的，要使富人受損害，那是极其容易的事；因此，富人对于自己的財产必須采取一些安全的措施；总之，我們認为一种制度，与其說是对他有害的人所发明的，不如說是对他有利的人所发明的，这才是比較合理的。

新产生的統治机构毫无固定的和正規的形式。哲学和經驗的缺乏，使人只能覚察到目前的不便；至于其他的不便，人們只在它們出現的时候，才会想到加以糾正。尽管有最賢明的立法者尽了一切努力，政治状态总是不完善的，因为它几乎是一种偶然的产物。而且因为它开始就不健全，时間虽能使人发現它的缺点而提出一些挽救方法，但却永远不能补救組織本身的缺陷。人們只是繼續不断地加以改善，其实他們应当象来喀古士在斯巴达所作的那样，首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料，以便从新建造一座美好的大厦①。社会起初不过是由一些一般公約組織起来的；所有成員对这些公約都約定遵守，并由共同体对每一个成員負保証之責。只有經驗証明了这样一个組織是多么脆弱，以及违犯公約的人又多么容易逃避所犯

① 卢梭思想上的革命傾向在这里表露了出来。依他看来，一切改良，都只是应当予以譴責的一种妥协。应該先破坏一切，然后在理性的基础上重新建立一切。卢梭在政治方面的大胆，是和笛卡兒在哲学方面的大胆完全相同的。但是他的烏托邦理想也同时在这里透露出来，因为他不是要求人民而是要求一个賢明的立法者来清扫旧世界。

过錯的認定和懲罰——因为他的过錯只有公众才能作証和加以裁判——的时候；只有人們千方百計地逃避法律的时候；只有不便和混乱繼續不断地增多的时候，人們才終于想到把公共权力冒险地委托給私人，才把执行人民決議的任务委托給官吏。因为如果說人們在結盟以前，就已經选出了首領，如果說在有法律以前就已經有了法律执行者，这乃是一种无須認真加以辯駁的假設①。

然而，如果認为人民一开始就会无条件地、永远地投入一个专制主人的怀抱，認为无所畏惧的和未經馴服的人們所想到的第一个維护公共安全的方法就是投身于奴隶制，那也是不大合理的②。事实上，如果不是为了防止受压迫，不是为了保护可以說构成他們生存要素的財产、自由和生命，他們为什么要給自己找出一个統治者呢③？而且，在人与人的关系上，一个人所能遭到的最大不幸，就是看到自己受另一个人的任意支配，如果一个人为了保存他仅有的这些东西才需要首領的援助，他却一开始就自願地放弃了这些仅有的东西而把它們交給一个首領，这岂不是违背常識嗎？对于如此宝貴的权利的讓与，首領能給他們以什么相等的代价呢？如果他以保护他們为借口，竟敢强求这种权利的讓与，他們立刻就会以諷刺的口吻回答他說："敌人对我們也不过如此吧！"人民之所以要有首領，乃是为了保卫自己的自由，而不是为了使自己受奴役，这是无可爭辯的事实，同时也是全部政治法的基本准則。普林尼曾对图拉真說：**我們所以**

---

① 如果承認卢梭这一唯心主义的前提："政治社会是根据契約建立起来的"，則这段話是无可非議的。但依照历史唯物主义理論，法律旣然是統治阶級意志的表現，沒有执行法律的国家权力，任何法律都是不可想象的。

② 这是对霍布斯的批評（参看本書引言）。洛克也同样地批評过霍布斯（"政府論"第2篇，第7章，第93节）。

③ 洛克也曾以同样的論据来反駁霍布斯。在洛克看来，人类所以要組織文明社会，只是为了"互相保全生命、自由和財产"（"政府論"第2篇，第9章，第123节）。

拥戴一个国王，为的是他能保証我們不作任何主人的奴隶①。

我們的政治家們关于爱好自由所作的那些詭辯和哲学家們关于自然状态所作的那些詭辯是一样的。他們根据自己曾經見过的事物，判断他們未曾見过的极不相同的事物。他們因为看到一些人耐心忍受奴役，便認为人們有一种忍受奴役的天然傾向②。他們沒有想到，自由也和天眞与美德一样，人們只有在亲自享受的时候才感覚到它們的价值，一旦丧失了它們，便也丧失了对于它們的兴趣。布拉西达斯③对一位把波斯波里斯城的生活同斯巴达的生活相比較的波斯总督說："我知道你的故乡的幸福，你却不会知道我的故乡的快乐。"

文明人毫无怨声地带着他的枷鎖，野蛮人则决不肯向枷鎖低头，而且，他宁願在风暴中享自由，不願在安宁中受奴役；正如一匹被馴服了的馬，耐心地忍受着鞭策和踢馬刺，而一匹未馴服的馬則一接近馬繮轡就竪起鬣毛，用蹄击地，激烈地抗拒。所以，不应当根据被奴役的人民的堕落状态，而应当根据一切自由民族为抵抗压迫而作出的惊人事迹来判断人的天性是傾向奴役或反对奴役。我知道前一种人只是不断地夸耀他們在枷鎖下所享受的和平和安宁，其实他們是把最悲惨的奴隶状态称为和平④。但是，当我看到后一种人宁肯牺牲快乐、安宁、財富、权力、甚至生命来保存他們这項唯一的財产——也就是丧失了这項財产的人那么藐視的財产——的时候；当我看到生来自由的一些野兽，因憎恨束縛向牢籠栏干撞坏了头的时候；当我看到成千成万的赤裸裸的野蛮人，鄙視欧洲人的淫逸生活，只为保存他們的独立自主而甘冒飢餓、炮火、刀剑和死亡的危

① 参看"图拉眞頌贊"，第55章。

② 自然法学派的法学家們，特别是巴尔貝拉克所支持的普芬道夫，断言一个人为了保証自己的生存可以自願地放弃他的自由。自願的奴役甚至出現于因战争权而产生的奴役之前。讀这段文字我們会注意到卢梭是多么激烈地攻击这种理論。

③ 布拉西达斯：紀元前5世紀，斯巴达的将軍。

④ 見塔西佗："历史"，IV，17。

险的时候，我感到討論“自由”的問題，并不是奴隶們的事情。

至于父权，許多学者認为专制政治和整个社会都是由父权派生出来的，我們用不着援引洛克和錫得尼相反的論証①，只須指明以下几点就够了：世界上沒有比父权的温和与专制政治的残暴更相径庭的了②，因为父权的行使与其說是为了命令者的利益，毋寧說是为了服从者的利益。依照自然法，父亲只是在他的子女还需要他的扶助的时候，他才是子女的主人。过了这个时期，他們便处于同等的地位了，子女完全脫离父亲而独立，对父亲只有尊敬的义务而沒有服从的义务，因为报恩只是一种应尽的义务，而不是一种可以强求的权利。因此，我們不能說文明社会是从父权派生出来的，相反地，却应該說父权是从文明社会汲取了它的主要的力量。一个人只是在子女們聚居在他的周圍的时候，才能被認为是这些子女的父亲。父亲的财产——他仅只是他的财产的眞正主人——乃是保持其子女对他的从屬关系的紐带。他可以根据每个子女是否經常遵从他的意志克尽孝道来决定每人所应繼承的部分。至于臣民对于暴君，則不能

① 十七世紀拥护君主专制制度的一些理論家曾力图把王权建立在天然的基础上；他們認为王权和父亲对子女的权力是同一种类的。在这些理論家中，我們应当特别提到：英国的費尔莫，著有“家长权或国王的天然权力”（1680年）；鮑胥爱，著有“圣經中的政治”（1679—1709年）；英国詹姆士二世党人拉穆賽，著有“关于政府的哲学研究”（1719年）。

洛克曾把他的“政府論”的第一篇用作对費尔莫的反駁。我們还可以参看同書的第2篇，第7章，第71节。

阿尔哲农·錫得尼是英国的一个政治家，1682年被处死。他曾著有“論政府”一書；該書是在他死后才出版的（1698年），于1702年譯成法文。

卢梭在“論政治經济学”里，对主张君主专制的理論，作过更透彻的評論。在該書中，他提到过費尔莫的名字。我們可以在狄德罗为“百科全書”写的“政治权威”条目里（“狄德罗选集”，人民古典丛書本，第2卷，第164頁）看到更为簡明的同样批評。

② 可以和鮑胥爱的論点对比一下（“圣經中的政治”，第3卷，第3节）：“王权有如父权，慈爱是它的特質”。

期待任何类似的恩惠，因为臣民自身及其一切都属于暴君所有，或者至少暴君自己認为是如此，所以当暴君把臣民自己的一些財产留給他們的时候，他們还不得不把它当作一种恩惠来接受。暴君剝夺臣民，算是公正；暴君讓臣民活着，算是施恩。

如果我們这样从权利出发来继續研究这些事实，我們就会发現专制政治的建立出于人民自願之說，旣无可靠的根据，也缺乏眞实性。如果一种契約只拘束当事人的一方，一切义务都由一方来負担，他方毫无負担，而受損害的恰恰是負担义务的人①，那么，要証明这种契約的效力是非常困难的。这种极不合理的制度，即在今日的賢明善良的君主的制度，尤其是法兰西国王的制度，也远非如此。我們可以在他們頒布的敕令中許多地方看到这一点，特别是在1667年用路易十四的名义并根据他的命令刊行的一部名著中，我們可以讀到这样一段文字：

> 因此，我們决不应当說君主可以不受他本国法律的支配，因为与此相反的命題乃是万民法上的一条眞理，虽然这条眞理有时为阿諛者所攻击，但賢明的国王总是象国家的保护神一样来保护这一眞理。我們如果也象明智的柏拉图那样地說：一个王国的完美无缺的幸福在于臣民服从国王，国王服从法律，而法律是公正的，并且永远面向公众的幸福，那是多么更为合理啊②！

我不想停下笔来研究这一問題：自由旣是人的一切能力中最崇

① 依霍布斯的說法，各个人和要組織文明社会的所有其他的人，訂立一种契約，依据这种契約，他承諾把自由完全讓与第三者（个人或团体），但以每个人都这样作为条件。这样，每个臣民都对主权者承担了义务，而主权者則不受契約的任何拘束。

② 見"論法兰西王后对西班牙王国各邦的权利"（1667年）。

卢梭在巴尔貝拉克著作里找到这段引文。巴尔貝拉克是贊成普芬道夫而反对霍布斯的，他主张国王本人也应服从国家的根本法。

高的能力，如果为了取媚于一个残暴的或疯狂的主人，竟毫无保留地抛弃他所有天赋中最宝貴的天赋，竟屈从主人的意旨去犯造物主禁止我們去犯的一切罪恶，这是不是使人类的天性堕落，把自己置于完全受本能支配的那些禽兽水平上？甚至是不是对自己的存在的創造者的一种侮辱？这个崇高的造物主看到他的最美的創造物遭到毁灭应当比看到他的最美的創造物受到侮辱更为憤怒。如果人們願意，我就不詳細論述巴尔貝拉克的权威説法①。巴尔貝拉克根据洛克的看法，曾直截了当地表明：任何人不能出卖自己的自由，竟使自己受专制权力的任意支配。他接着説道：因为出卖自由就等于出卖自己的生命，而任何人都不是自己生命的主人。我所要知道的仅只是：不怕把自己貶低到这种程度的人們，有什么权利使他們的后裔也受同样的屈辱，并代替自己的后裔放弃那些并非由于他們的賜与而获得的幸福？对于一切理应享受这些幸福的人們来説，若是沒有这些幸福，则生命本身就成为一种負担了。

普芬道夫説，人既可以根据协議与契約把自己的財产讓与别人，同样也可以为了有利于某人而抛弃自己的自由。我認为这是一种非常拙劣的推理。因为，首先，我把財产讓与别人以后，这項財产就变成完全与我无关的东西了，如果别人滥用它，也与我不相干；但是，人們要滥用我的自由，则不能与我无关，因为，我不能去冒那种使自己成为犯罪工具的危险，而又不使自己成为别人强迫我所犯罪恶的罪人。此外，所有权不过是一种协議和人为的制度，

① 巴尔貝拉克由于一种不可思議的矛盾，既支持普芬道夫的主张（参看下面），又贊成洛克相反的意見（"政府論"第2篇，第4章，第23节）。

卢梭在这里所引用的巴尔貝拉克这段話，只見于1782年版本中。在这一点上，卢梭完全接受洛克的理論。他可能已經在孟德斯鳩所著"論法的精神"一書中（第15章，第2节）讀到这样一句話："如果説一个自由的人可以出卖自己的自由，那是一种欺人之談。"

因此人人能够随意处分他所有的东西。但是，人类主要的天然禀赋，生命和自由，则不能与此相提并論，这些天赋人人可以享受，至于是否自己有权抛弃，这至少是值得怀疑的。一个人抛弃了自由，便贬低了自己的存在，抛弃了生命，便完全消灭了自己的存在。因为任何物質財富都不能抵償这两种东西，所以无論以任何代价抛弃生命和自由，都是旣违反自然同时也违反理性的①。而且，縱使人們能象讓与財产那样，把自由讓与别人，但对子女們来說，这两者之間的区别也是很大的。子女們享受父亲的財产，只是由父亲的权利移轉而来的；而自由乃是他們以人的資格从自然方面所获得的禀賦，父母沒有任何权利剝夺他們这种天然禀賦。那么，为了建立奴隶制，就必須违犯自然，同样地，为了使这种权利永存下去，就必須变更自然。法学家們旣郑重宣布了奴隶的孩子生下来就是奴隶，换句話說，他們也就肯定了人生下来就不是人②。

所以，我認为可以肯定：政府并不是从专制权力开始的。专制权力只不过是政府腐化的結果，是政府的終极点，它使政府又返回到最强者的权力上，而最初政府的建立乃是对最强者的权力的补救方法。不但如此，即使政府是从专制权力开始的，由于这种权力，按它的性質来說就是不合法的，所以不能把它作为社会上的各种权利的基础，因之也不能把它作为人为的不平等的基础。

关于一切政府的基本契約的性質，本是尙待探討的問題，但我們今天暫不深入研究。我只依照一般意見，把政治組織的建立視为

---

① 卢梭在这一問題上，反駁了自然法学派的法学家的論点，他恢复了把出讓自由視为犯罪行为的罗馬法的眞精神。

② 卢梭在这里反駁了罗馬法学家，同时也反駁了格老秀斯和普芬道夫。自由是人的一种权利，并不象在罗馬那样，仅只是公民的一种权利。这段文字，是十八世紀中为拥护自由而写出的最优美的文字。

人民和他們所选出的首領之間的一种眞正的契約①，双方約定遵守其中規定的法律，这些法律构成了他們結合的紐帶。人民在一切社会关系上，既已把他們每个人的意志結合成为一个单一的意志，所以一切表現这个意志的条款，同时也就成为对于国家全体成員无不具有拘束力的根本法。这些根本法之一并規定着負責监督执行其他各項法律的官員的选任和权力。这种权力可以包括維持宪法所需要的一切职权，但不能涉及宪法的变更。此外，人們还規定了一些使法律和执行法律的官員受到尊重的有关荣誉的条款，并給他們本人一些特权以报償他們为把国家管理好所需要从事的艰苦工作。在官員方面，他們則負有以下的义务：他們必須按照委托人的意思行使所受托的权力，必須維护每个人能以安全地享受他所有的一切，而且必須在任何情形下都把公共利益放在个人利益之上。

在經驗还沒有証明，或者說在人类的知識还沒有使人預見到这样一种宪法不可避免的流弊以前，这一宪法应当是較好的宪法，因为負責維护这一宪法的人們自己就与宪法的保存有最密切的利害关

---

① 传統上，学者們把契約区分为結合契約与从屬关系的契約。根据結合契約，参加契約的各个人組成公民社会；根据从屬关系的契約，臣民依照一定的条件把他們的权利交付給他們之外的一个特定权威，这些条件就构成了根本法。因此，法学家們就把君主立宪制度建立在法的基础上。百科全書派，例如狄德罗，在"百科全書"的"政治权威"条目中曾采用了这种理論。霍布斯是唯一否認这种說法的人（参看本書第135頁注①）。卢梭在这里是站在百科全書派一面反对霍布斯的，也就是說，站在君主立宪制度一面，反对君主专制制度的。但是，从这段文字的用語上，我們可以看出卢梭不久就有了更进一步的主张。双重契約的理論是有矛盾的，因为它必然会导致君主和臣民分割主权的結果。霍布斯以他的天才已經了解到，人們断不能分割主权而不使国家受到危害。卢梭不久就采納了霍布斯这种見解。在以后的著作中，卢梭抛弃了从屬关系的契約，但是他并不象霍布斯那样从契約中提出君主专制制度，他所提出的乃是民主制度。

本段开头一句話足以說明卢梭写本論文时，关于社会契約的理論尙未考虑成熟，但他已認为"一般意見"是不够妥善的。

系。官职的設置和官員的权利旣以根本法为唯一依据，因之，根本法一被破坏，官員們就丧失了他們的合法地位，人民就沒有再服从他們的义务。而且因为国家构成的基本要素不是官員而是法律，所以每个人就当然恢复了他天賦的自由。

只要我們稍微仔細考慮一下，以上所說的这一点就可以被一些新的論剧所証实；而且就契約的性質而論，我們也可以看出这种契約并不是不可以取消的。因为，如果沒有更高的权力来保証締約者的信守不渝，来强使他們履行相互間的允諾，締約双方仍然是他們自己的訟爭的唯一裁判者，那么，两造中的一造一旦发現对方违背了契約的条款或者那些条款对他不再适合的时候，他就随时有抛弃契約的权利。很可能，弃权的权利就是以这种原理为根据的。然而，我們現在所要研究的就是在于考察人类的制度，不难了解，假如掌握一切权力的并把契約的一切利益都据为己有的官員尙有抛弃职权的权利，那么，因首长們的錯誤措施而受到損害的人民就更应当有抛弃从屬关系的权利了。但是，这种危险的权利必然会引起可怕的紛爭和无穷的混乱①。这些紛爭和混乱适足以說明：人类的政治組織是多么需要比单純的理性更为坚固的基础；并且为了公共的安宁，是多么需要神意的参与，以便給予最高权力以一种神圣不可侵犯的性質，从而可以剝夺臣民对于最高权力这种不幸的自由处分的权利。宗教即便有它的弊端，只要对人們作这样一件有益的事

① 卢梭在这里显示出他的犹豫。他不敢宣称人民有反抗压迫的权利；在这一点上，他和百科全書派的意見相同。但是在后文中（参看本書第146頁）卢梭則認为反抗暴君的起义行为是正当的。这里和后面所說的似乎是社会发展的两个不同的阶段。但是从什么时候起"掌握一切权力"的官員們离开法的領域，而进入后面所描述的新的那种自然状态之中呢？卢梭在这里沒有明确的表示。在日內瓦手稿本里，卢梭說道："当人民不得不服从时，他們服从了，他們作得对；一旦人民能够摆脫身上的枷鎖时，他們摆脫了它，他們作得更对。"由此可以看出卢梭理論的进步。

情，便足以使人們热爱它而且皈依它，因为它节省下来的人类的血，多于因宗教狂热病而流出的血①。但是我們还是循着我們假定的綫索繼續探討下去。

政府的各种不同的形式，是由政府成立时存在于个人之間或大或小的差异而产生的。如果有一个人在能力、道德、財富或声望上都是卓越的，而他独自被选为长官，那么，这个国家便成为君主政体的国家。如果有一些彼此不相上下的人，他們都高出别人一等，而一齐被选，那么，这个国家便成为貴族政体的国家。如果人們的財产或才能并不是那么不平均，而他們距离自然状态又并不很远，那么，他們便共同保持着最高的行政而組成民主政体的国家。时間已經証明了各种政体中哪一种政体是最有利于人类的。某一些人始終仅只服从于法律；而另一些人不久便听命于主人。公民們希望保持他們的自由；而臣民們由于不能容忍别人享受他們自己已經享受不到的幸福，所以他們只想剝夺他們邻人的自由②。总之，一方面是財富和征服，另一方面則是幸福和美德。

在上述各种不同的政体中，一切官員最初都是由选举产生的。

---

① 这段文字只是出于作者的謹愼嗎？在这里，卢梭繼菩芬道夫之后承認神权的理論，这并不是不可能的；不过他并非把神权論当作主权的基础，而只把它当作統治的工具。这一点并不象我們驟然一看那样使人惊訝。卢梭已經看到他在上面暫时采納的契約論中所含有的矛盾。这种契約論竟把主权分割开来，这是很危险的。他那辯証的天才不能容許这种矛盾的存在。但卢梭既不能由从属关系的契約出发，达到民主的理論，他只好逃到另一极端——神权論中去。以后，由于他所依据的前提有了改变，从上述契約論所得出的結論在他著作中也就不复存在了。

② 这一观念，內容非常丰富：一个容許人压迫人的民族，总想到别处去破坏他人的自由。馬克思主义也采取了这种观点，但把它更确切地表达出来："压迫他族人民的人民，是不能自由的。"（参看"列宁文选"两卷集，第一卷，人民出版社1953年版，第898頁）

很奇怪，整个这一段文字的語气和上面一段完全不同。

当一个人的财产条件不比别人优越时，人們所以选举他，是根据他的功績，因为功績給人以自然的威望；同时也根据他的年龄，因为年长的人处理事务富有經驗，議决事情头脑冷静。希伯来人的“长者”，斯巴达的“元老”，罗馬的“元老院”，甚至我們所謂領主①一詞的字源上的意义，都指明在从前年老是如何受人尊敬。越是老年人当选，选举就越頻繁，也就越使人覚得麻煩。于是阴謀发生了、派系形成了、党派的冲突尖銳化了、內战的火焰燃起了；公民的生命終于为所謂国家的幸福而牺牲。人們于是又处于从前那种无政府状态的前夕。有野心的权貴們，往往利用这种情况，把职位永远把持在自己家族之手。人民已經习慣于依附、安宁、和生活的安乐，再也不能摆脫身上的枷鎖；为了确保自己的安宁，他們甘願讓人加重对自己的奴役。这样，已經成为世袭的首領們，就逐漸习慣于把官爵看作自己的家产，把自己看作是国家的所有主，而起初他們只不过是国家的官吏。这样，他們也就习慣于把他們的同胞叫作奴隶，把这些奴隶当牲畜一样算在他們的财产的数目之內，而自称是与神齐等的王中之王。

如果我們从这些各种不同的变革中观察不平等的进展，我們便会发現法律和私有財产权的設定是不平等的第一阶段；官职的設置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。因此，富人和穷人的状态是为第一个时期所認可的；强者和弱者的状态是为第二个时期所認可的；主人和奴隶的状态是为第三个时期所認可的。这后一状态乃是不平等的頂点，也是其他各个阶段所終于要达到的阶段，直到新的变革使政府完全瓦解，或者使它再接近于合法的制度为止。

---

① "領主"原文是Seigneur。按Seigneur一詞是由拉丁文Senior一字变来，Senior本义是"长者"，"长老"的意思。——譯者注

为要了解这种进展的必然性，与其說应当考察設立政治組織的动机，不如說应当考察它在实际上所采取的形式，和那些随之而来的种种不便。因为使社会制度成为必要的那些缺点，同时也就是使社会制度的濫用成为不可避免的那些缺点①。姑且不談斯巴达这唯一的例外情形——在斯巴达，法律所关切的主要是兒童教育，来喀古士在那里并树立了无須用法律来輔助的道德风气——因为法律一般說来是弱于情欲，只能約束人而不能改变人，所以不难証明：任何一个政府，假如它不腐化、不敗坏，总是严格遵循着它所負的使命前进，那末，这个政府就沒有設立的必要。在一个国家里，如果任何人都不規避法律，任何官員都不濫用职权，那末，这个国家就既不需要官員也不需要法律。

政治上的差别，必然会引起社会上人民間的差别。在人民与其首长之間日益增长着的不平等，不久在个人与个人之間也显示出来了，并且因欲望、才能和境遇的不同而形成千百种不同的表現形态。当权的官員若不安置一群宵小，并把一部分权力分給他們，就不可能篡夺非法的权力。而且，公民們也只是在一种盲目的貪心引誘之下，才会受人压迫。他們宁向下看，而不往上看，因此，在他們看来，統治别人比不依附于人更为可貴。他們同意戴上枷鎖，为的是反轉来能把枷鎖套在别人身上。很难强使一个决不好命令他人的人去服从别人；最有智謀的政治家也不能使那些以自由为唯一願望的人們屈服。但是不平等是很容易伸展到野心家和怯懦者之間的，因为他們随时都在准备着冒风險，准备着依时运的順逆，或者去統治人，或者去侍奉人，这二者对他們說来，几乎是沒有什么差别的。因此，就必然会出現这样一个时代，人民竟被眩惑到这样的程度，以至于只要統治者对一个最渺小的人說：“讓你和你的族人，都作显

① 这是运用辯証法写出的最生动的一段話。

貴人物吧",他立刻就在众人面前显得尊貴起来，而且自己也觉得尊貴起来了。他的后裔和他相隔的世代愈远，便愈显得尊貴。使他們成为显貴的原因越久远和越估不透，其效果也就越大；一个家庭里无所事事的人数越多，这个家庭也就越煊赫①。

如果这里是应当研究細节的地方，我就不难說明这一問題：即使沒有政府的干預，声望和权威的不平等，在个人与个人之間，也将是不可避免的〔十九〕，因为人們一結成社会，就不得不互相比較，并从他們繼續不断的互相利用中注意到所发現的彼此間的差异。这些差异可分为許多种类。但是，由于通常人們主要是根据財富、爵位或等級、权势和个人功績等方面的差异来互相評价，因此我可以証明这种种力量的协和或冲突，是一个国家組織得好坏的最可靠的标志。我可以指明，在这四种不平等中，个人的身分是其他各种不平等的根源，財富則是最后的一个。而各种不平等最后都必然会归結到財富上去。因为財富是最直接有益于幸福，又最易于轉移，所以人們很容易用它来購买其余的一切②。通过这种观察，我們能够确切地判断每个民族距离其原始制度的远近和走向腐敗的頂点的进程。我可以指出，毁灭着我們全体的那种热衷于声望、荣誉和特权的普遍願望，是如何在鍛炼着、并使我們互相較量着我們的才能和力量；是如何在刺激着我們的欲望，并使欲望日益增多，以及如何使所有的人都相互竞爭、对抗，或者勿宁說都成为仇敌，使无数有野心的人追逐于同一竞賽場上，因而每天都造成許多失敗、成功和种种灾祸。我可以說明，正是由于每个人都渴望别人頌揚自己，正是由于每个人都几乎終日如疯似狂地想出人头地，才产生了人間最好和最坏的事物：我們的美德和我們的恶行；我們的科学和

① 指当时的貴族而言。

② 后来馬克思說，在資本主义制度下，一切都可以收买，良心也包括在內。

我們的謬誤；我們的征服者和我們的哲学家；也就是說，在极少数的好事物之中有无数的坏事物。最后，我可以証明，人們所以会看見一小撮有錢有势的人达到了富貴的頂点，而群众却匍匐呻吟于黑暗和貧困之中，乃是因为前者对于他們所享有的一切，越是別人被剝夺了的东西，他們才越覚得可貴，如果情况并沒有改变，只要人民不再是貧困的人，他們也就不再是幸福的人了。

如果我們仅就以上各点詳細地加以論述，便可以写成一部巨著。在这一著作里，我們可以与自然状态中的权利相对比，权衡一下各种政府的利弊。我們还可以把迄今所呈現的和在未来世紀中由于政府的性質以及时間所必然引起的变革而会呈現的不平等的各种不同形态揭露出来。我們会看到人民大众为了防御国外的威胁而采取的一系列的措施，他們在国內却被同样的措施所压迫；我們会看到这种压迫繼續不断地在增长，而被压迫者永远不知道这种压迫有无尽期，也不知道为了制止这种压迫，他們还剩有什么合法的方法；我們会看到公民的权利和民族的自由逐漸在消灭，弱者的要求被看作是叛乱的怨言；我們会看到一种政策把保卫公共利益的荣誉，只限于一小部分的受雇佣的人①；我們会看到，从此产生了征税的必要，在重税压迫下意志沮丧的农民即在太平年月，也甘願离开田地，为了佩剑而放下鋤头；我們会看到那些离奇的、不幸的、荣誉法规的出現；我們会看到祖国的保卫者迟早会变成祖国的敌人，不断地拿起武器指向自己的同胞；最后，会出現这样一个时期，人們可以听到他們向国內的压迫者說：

如果你命令我把利剑刺入我父亲的胸膛，

① 后来法国大革命所实行的国民軍这一观念，在这里已被卢梭指出来了。在馬基雅費尔所著"君主論"一書中，也曾透露过同样的思想。

刺入我的怀孕的妻子的脏腑，

我終于要完成你的命令，尽管我的臂膀在反抗①。

从財产和社会地位的极端不平等中；从多种多样的欲望和才能、无益或有害的技术和肤浅的科学中，产生出无数的偏見。这些偏見都是同样地违反理性、幸福和道德的。我們可以看到：凡是足以离間已經結合起来的人們，从而削弱他們的力量的那种事件；凡是足以給社会一种和睦的假象，而实际上是在散布分裂种籽的那种事件；凡是足以使各等級的人們因权利、利益的矛盾而相互猜疑和憎恨，因而有利于制服一切人并加强統治者的权力的那种事件，首領們无不在那里蓄意加以制造或煽动的。

正是在这种混乱和这些变革之中，暴君政治逐漸抬起它的丑恶的头，吞沒它在国家各部門中所发现的一切善良和健全的东西，終于达到了踩躪法律和人民并在共和国的废墟上建立起它的統治的目的。在这最后一次变化以前的时期，必然是一个騷乱和灾难的时期。但是最后，一切都被这恶魔吞沒殆尽，人民既不再有首領，也不再有法律，而只有暴君。从这个时候起，无所謂品行和美德的問題了。因为凡是屬于专制政治所統治的地方，誰也不能希望从忠貞中得到什么②。专制政治是不容許有任何其他的主人的，只要它一发令，便沒有考虑道义和职責的余地。最盲目的服从乃是奴隶們所仅存的唯一美德。

这里是不平等的頂点，这是封閉一个园圈的終极点，它和我們所由之出发的起点相遇③。在这里一切个人之所以是平等的，正是因

① 見“呂干詩集”，Ⅰ，376。

② “誰也不能希望从忠貞中得到什么”这一句話，依照弗昂的說法，也許是由塔西佗的“誰也不能从良好秩序中得到什么”（参看塔西佗著“历史”，Ⅰ，21）这一句話轉变而来的。

③ 参看本書引言中所引恩格斯的話。

为他們都等于零。臣民除了君主的意志以外沒有别的法律；君主除了他自己的欲望以外，沒有别的規則。这样，善的观念，正义的原則，又重新消失了。在这里一切又都回到最强者的唯一权力上来，因而也就是回到一个新的自然状态。然而这种新的自然状态并不同于我們曾由之出发的那种自然状态，因为后者是純洁的自然状态，而前者乃是过度腐化的結果。但是，这两种状态之間在其他方面的差别則是那么小，而且政府契約已被专制政治破坏到这种程度，以致暴君只在他是最强者的时候，才是主子；当他被驅逐的时候，他是不能抱怨暴力的。以絞杀或废除暴君为結局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他①。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着，无論这些短促而频繁的革命的結果如何，任何人都不能抱怨别人的不公正，他只能怨恨自己的过錯或不幸。

曾把人类从自然状态引向文明状态的那些道路已經被人遺忘和迷失了，如果細心的讀者这样地去发現和追溯这些道路，并根据我刚才指出的那些中間状况，将我因时間匆促而省略了的、或者因想象力所不及而沒有想到的那些状况一一用思考把它恢复起来，他們一定会惊訝自然状态和文明状态之間的距离是多么大。正是在事物的这种緩慢递嬗中，他們将可以找到哲学家們所不能解决的倫理上和政治上的无数問題的答案②。他們一定会感觉到：此一时代的人类，不同于彼一时代的人类，狄欧若恩③之所以找不到人，是因为

① 狄德罗在百科全書"政治权威"条目中同样認为反抗暴君政治的起义是正当的（見"狄德罗选集"，第2卷，第164頁）。

② 这种思想含有丰富的內容，后来馬克思主义又加以发展：人文科学提出的問題在历史中可以获得解决。

③ 狄欧若恩（紀元前413—323年）：希腊哲学家，他厌恶社会，崇拜自然。他最有名的故事是白昼打着灯籠走路。人家問他为什么，他說："我在找人"。——譯者注

他想在他同时代的人中找一个已經不存在的那个时代的人。他們也一定会这样說：加东之所以与罗馬和自由同归于尽，是因为生錯了时代。假使他在五百年前掌握了統治权，这位最伟大的人恐怕是会震惊世界的。总之，讀者們将会說明，人类的心灵和情欲是如何在不知不覺的变坏中，变更了它們的本性。也就是說，为什么时間一久我們的需要和我們的乐趣的对象都有了改变；为什么在原始人逐漸消逝的时候，社会，在賢者看来，只不过是一种失去純朴本性的人和人为的情欲的集合体，而这样的人和情欲乃是所有新生关系的产物，并沒有任何真正的天然基础。在这一問題上，我們由思考而知道的东西，已完全被观察所証实①。野蛮人和文明人的內心和意向的深处是如此的不同，以致造成文明人至高幸福的东西，反而会使野蛮人陷于絕望。野蛮人仅只喜爱安宁和自由；他只願自由自在地过着閑散的生活，即使斯多葛派的恬靜②也比不上他对身外一切事物的那样淡漠。相反地，社会中的公民③則終日勤劳，而且他們往往为了寻求更加勤劳的工作而不断地流汗、奔波和焦虑。他們一直劳苦到死，甚至有时宁願去冒死亡的危险，来維持自己的生存，或者舍弃生命以求永生。他們逢迎自己所憎恶的显貴人物和自己所鄙視的富人，不遺余力地去博得为那些人服务的荣幸；他們驕傲地夸耀自己的卑賤，夸耀那些人对他們的保护；他們以充当奴隶为荣，言談之間，反而輕視那些未能分享这种荣幸的人們。一位欧洲大臣那种繁重而令人羡慕的工作，在一个加拉伊波人看来会作何感想呢？这种悠閑的野蛮人宁願意多少种残酷的死亡，也不願过这样一种生

① 由此可見，卢梭总是先进行抽象的推理，然后再进行观察。

② 指明智的斯多葛派以禁欲来达到灵魂上的安宁而言。

③ 在这里公民一詞的意义，不同于后来在"社会契約論"中的意义。这里是指作者那个时代的文明社会的人而言。

活，这种生活之可怕，縱然有施展其抱負的快乐，也往往不能得到緩和！而且那个悠閑的野蛮人要了解如此劳神的目的何在，在他的头脑中就必須先具有权势和名望这些詞彙的意义；就必須知道有一种人相当重視世界上所有其余的人对他們的看法，而他們所以認为自己是幸福的人并对自己感到滿意，与其說是根据自己的証明，毋宁說是根据别人的証明。实际上，野蛮人和社会的人所以有这一切差别，其眞正的原因就是：野蛮人过着他自己的生活，而社会的人則終日惶惶，只知道生活在他人的意見之中，也可以說，他們对自己生存的意义的看法都是从别人的判断中得来的①。至于从这样一种傾向中，为什么会产生对善恶的漠不关心，縱然我們有許多談論道德的卓越文章；为什么在一切都归結为現象的时候，一切都变为人为的和造作的：荣誉、友誼、美德，甚至恶行也不例外，从这一切中，我們終于发現了炫耀自己的秘訣。总之，尽管我們有那么多的哲学、仁义、礼仪和崇高的格言，为什么我們总問别人自己是怎样一个人，而从不敢拿这一題目来問自己。因此我們只有一种浮华的欺人的外表：缺乏道德的荣誉，缺乏智慧的理性以及缺乏幸福的快乐，要說明这一切，都不在我的主题范围以內。我認为既已証明下列两点也就够了，即：上述情况决不是人类的原始状态；使我們一切天然傾向改变并敗坏到这种程度的乃是社会的精神和由社会而产生的不平等。

我已叙述了不平等的起源和进展、政治社会的建立和流弊。我所論述的这些事物，是尽量以仅憑理性的知識就可以从人类本性中推究出来的为限，并未借助于那些对最高权力予以神法上認可的神

---

① 这就是建立在不平等基础上的社会的最大缺陷。自尊心使人丧失了他本身所具有的全部价值。卢梭的一切努力，即在于教导人們如何重新发现自己的內在价值。

圣教义①。根据我的說明，我們可以断言，在自然状态中，不平等几乎是不存在的。由于人类能力的发展和人类智慧的进步，不平等才获得了它的力量并成长起来；由于私有制和法律的建立，不平等終于变得根深蒂固而成为合法的了。此外，我們还可以断言：仅为实在法所認可的精神上的不平等，每当它与生理上的不平等不相称时，便与自然法相抵触。这种不相称充分决定了我們对流行于一切文明民族之中的那种不平等应持什么看法。因为，一个孩子命令着老年人，一个傻子指导着聪明人，一小撮人拥有許多剩余的东西，而大量的飢民則缺乏生活必需品，这显然是违反自然法的，无論人們給不平等下什么样的定义②。

① 我們在本論文起首时已見到过同样的笔法。

② 毫无疑問，第戎科学院的征文題目的提法是很不恰当的（参看本書第 66 頁），因此卢梭直截了当地予以否定的回答。仅就这段文字精彩的結尾而言，已足以說明作者在第戎科学院遭到光荣的失敗是不无原因的。在最后几行里，我們可以看出卢梭是联想到蒙田尼的一段文章（"蒙田尼論文集"中"論加尼巴尔人"，第1章，第31节）："他們看到在我們当中，有些人拥有供其享受的各式各样的物品，而其他的人都作了他們門前的乞丐，因飢餓貧困而骨瘦如柴；他們感觉惊奇的是，这些飢寒交迫的人竟能忍受这样的不公平。"蒙田尼这段文章与卢梭的話虽有相似之处，但卢梭的結論則完全出于他自己的見解。

作者附注

〔一〕（第52頁）——据希罗多德所述，伪斯麦尔第斯①被杀后，波斯的七位解放者集会討論他們的国家应当采取哪一种政体。奥达奈斯坚决主张应当建立共和国。这种意見，出自一位总督口里，是很令人惊奇的，因为除了他本人对于权势可能有所希冀外，一般显貴害怕强使他們尊重人民的那种政府，比害怕死亡还怕得厉害。正如我們所想的那样，奥达奈斯的意見并沒有被采納。当他看到人們将要选举君主的时候，他旣不願服从，也不願命令，于是他甘願把自己对于王位的权利讓与其他竞爭者，他所要求的全部报償，只是他本人和他的子孙能够做自由自主的人。这一要求获得了允准。虽然希罗多德沒有明白指出对这种特权所加的限制，但我們应当設想必然会有一定的限制。不然的話，奥达奈斯旣无須服从任何法律，又无須对任何人負責，他在国家中会成为最有权力的人，甚至比国王还更有权力。但是在此情形下，一个能够滿足于这样一种特权的人，几乎是不可能滥用这种特权的。事实上，无論是賢明的奥达奈斯，无論是他的任何一个后裔，都沒有利用这种特权在王国里造成任何紛乱。

〔二〕（第62頁）——从一开始写这篇論文的时候起，我就怀着信心，以哲学家們所推崇的权威学說之一为依据，因为这些学說是出自只有哲学家們才能够发現和感覺到的坚实而崇高的理性。

① 斯麦尔第斯：波斯司鐸，岡毕茲死后，篡夺王位。参看"希罗多德"，第3卷。

“无論我們对于認識自己是怎样关心，我不知是否我們对于身外的一切事物反而認識得更为清楚。自然賦予我們一些专为自我保存之用的器官，我們却只用它們来接受外部的印象；我們只想向外扩展自己，并只想生存于自身之外。我們过度地致力于增加我們感覚的功用和扩大我們存在的外部范围，却很少运用內部感覚。但是只有这种感覚才能使我們返还到我們自己的眞正尺度，使我們和身外的一切事物分开。如果我們願意認識自己，正应該运用这种內部感覚，这是我們能够用来判断自己的唯一感覚。但是怎样使这种感覚活动起来并具有全部的活动范围呢？怎样使我們的灵魂——內部感覚即存在于灵魂之中——摆脫我們精神上的一切錯覚呢？我們已經失掉了使用灵魂的习慣。在我們的各种肉体感覚的騷动中，我們的灵魂已处于停滞状态，它被我們情欲的火焰燒枯了，心灵、精神、以及各种感覚都在侵蝕着它。”①

〔三〕（第74頁）——从长期使用两足行走在人体构造上所引起的变化来看；从我們在人类的双臂和四足兽的前腿之間，至今还能观察到的相似之点来看；从根据它們的行走方式所能得出的推論来看，会使我們怀疑到底哪一种方式才是我們行走的最自然的方式。所有的兒童最初都是用四足行走，必須有我們作榜样，再經过我們的教导，他們才能学会站起来。甚至有些野蛮民族，如霍屯督人，对于兒童的照顧非常疏忽，他們听憑兒童用手着地行走的时期过于长久，以致后来要使兒童站立起来都很困难。安的列斯群島上加拉伊波人的兒童，也是一样。我們还有各种各样四足人的例証，我可以引用1344年在黑森附近发現的一个兒童作例子。他是自小被狼飼养大的。后来他在亨利王宮里常常說，要是他能够完全自主的話，他願意回去和狼生活在一起，而不願意和人共同生活。他是那样地习慣了象野兽一样地行走，以致必須給他栓上几块木板才能使他直立起来，才能保持他用两足站立时的平衡。1694年在立陶宛森林里

① 毕丰著：“关于人的博物学”，第一章，“人的本性”（开头的一段）。

发現的生活在熊中間的那个兒童，也是同样情形。孔狄亚克先生曾說①，那个兒童沒有一点理性的表象，用脚和手一齐着地行走，沒有任何語言，发出完全不象人的声音。許多年前，被人送到英国皇宫里去的那个汉諾威的野蛮兒童，为使自己用两足行走，曾受到极大的艰难和困苦。1719年，人們在比利牛斯山中发現的两个野蛮人，都象四足兽一样在山里奔跑。至于說，或許有人提出一种异議，認为上述情况乃是对于有許多用处的双手舍而不用的原故，除了猴子的实例說明手完全可以作两种使用外，这种异議只能証明人能够于天賦的用途以外，更方便地使用他的四肢，而并不能証明自然使人生来就用自然所指示以外的样子行走。

但是，我認为要主张人是一种两足动物，我們倒还有許多其他更好的理由可說。首先，即使有人能够指出，人最初的結构可能和我們現在所看到的有所不同，而他終于变成了現在的样子，但这并不足以使我們得出結論說，人必然就是这样变化过来的。因为，在指出这些变化的可能性之后，至少还須指出这些变化的眞实性，然后才能承認这些变化。此外，虽然人的两臂似乎曾經于必要时供他当腿来使用，这不过是对人是四足动物这一說法唯一有利的观察，其他許多的观察則和这个說法相反。主要的是：按人的头部与躯干相連的姿势来說，如果人用四足行走的話，就不会象其他动物那样，也不会象他自己在直立行走时那样，使自己的視綫与地平綫平行，而只能使自己的視綫直接注向地面，这对人的自我保存，是頗为不利的。人沒有尾巴，尾巴对于二足行走的动物，是完全沒有用的，

---

① 參看"論人类認識的起源"，第1部分，第4篇，第2章，第23节和"感覚論"，第4篇，第7章。

十八世紀的文献中，可以找出很多被野兽飼养因而停留于野蛮状态的兒童的記載。

但是对于四足兽則很有用，所以沒有一种四足兽是沒有尾巴的。女人乳房的位置对于二足动物的人来說，最适于使母亲把兒童抱在怀里，但对于四足兽来說，那样的位置就太不适宜了。因之，沒有一种四足兽，其乳房的位置是与人相同的。倘若人也用四足行走的話，后躯比前躯要高的多，就必須用膝盖来爬行，結果会使人成为一个体格不相称、行走起来极不方便的动物。假如人把手和脚一样放平，則他的后腿比其他动物的后腿少一个关节，就是連接脛骨和股骨的那个关节；当他只用脚趾着地时（这是他必然要这样做的），势必拿他的跗骨来代替其他四足动物的脛骨，那么他的跗骨就未免太粗，还不用說組成跗骨的那些骨头数目是那么多，而且跗骨介在蹠骨和脛骨之間，連接的过于近，致使在这种情况下，人的腿不能具有象四足动物的关节所具有的那种易屈性。前面所举的兒童的例子，并不能使我們得出什么結論，因为那些兒童正处在天然体力尙未发达、肢体尙未坚固的年龄。如果那样的事例就可据为定論的話，我同样也可以說，狗并不是先天注定能行走的动物，因为在它出生后的几个星期以內，它只会爬。一些特殊的事实，并不足据以反駁所有人們的普遍习慣；同样，那些和其他民族沒有任何来往、因而也沒有从其他民族那里摹仿到什么东西的民族，其特殊事例也不足据以反駁所有民族的普遍习慣。一个嬰孩在会行走前，被遺弃在森林里，由野兽喂养着，可能依照喂养者的榜样，也学它那样的走法。习慣会使他获得本非天賦的一些能力；如同手臂残缺的人，由于熟練的結果，能够用脚来作我們用手所作的一切事情一样，那个嬰孩不过是終于学会了把手当作脚来使用罢了。

〔四〕（第 75 頁）——假如讀者中間有一个浮浅的博物学家，对于我所假定的，土地天然就是肥沃的那种說法提出疑問，我将用下面一段文字回答他：

“由于植物从空气和水里吸取的养分，比从土地里吸取的养分要多得多，所以当植物腐烂的时候，它归还給土地的东西比它曾从土地里吸取的东西要多一些。此外，由于森林阻止着水蒸气，因而能引起多量的雨水。这样，在一片长期被保存下来无人采伐的森林里，供植物生长的土层，便大大地增厚起来。但是动物归还于土地的比它們曾从土地里获得的东西就要少一些，尤其是人們为了生火和其他用途而大量地消耗木柴和其他植物。因此，一个有人居住的地方，可以生长植物的土层，必然会經常在减少，而終于变成象阿拉伯·皮特里亚和东方許多其他地方的土地那样貧瘠。实际上，东方那些地方是最早有人居住的地方；现在在那里，只能找到盐和沙石了。因为植物和动物中的盐分凝固存留下来，其余部分都蒸发了。”——見“博物学”中“土地理論的实証”，第七条。

在这一点，我們还可以加上事实的証据，最近几世紀发現的荒島，几乎都布滿着大量的树木和各种植物；而且，历史也告訴我們，随着居民的逐漸增多，逐漸开化，就必須砍掉地面上一望无际的森林。在这里，我还要指出下列三点：第一，如果有一种植物能够补偿由动物所造成的植物質的消耗，根据毕丰先生的論証，那主要就是树木，树梢和树叶比其他植物能聚集和保持更多的水分和水蒸气。第二，土地被耕耘的程度越深，愈益智巧的居民所消費土地的各种产品越多，土壤的破坏，亦即适于种植之用的物質的丧失，必然也就越发加速。第三，更重要的一点，就是树木的果实，供給动物的养料，比其他植物所能供給的养料更为丰富。我曾亲自用同等質量的两块土地（一块上面种栗子树，另一块上面种植麦子）作过相互比較的实験①。

〔五〕（第75頁）——在四足兽里，食肉类的动物最普遍的两

① 卢梭很有百科皆知的才学，他特别爱好科学的实験。

个特征：一是牙齿的形状，一是腸子的构造。仅以植物为生的动物的牙齿都是平的，如馬、牛、羊、兎；而食肉类的动物的牙齿則是尖的，如猫、犬、狼、狐狸。至于腸子，食植物果实的动物所具有的几种腸子，例如結腸，是食肉类动物所沒有的。那么人类既有和食植物果实的动物相似的牙齿和腸子，似乎应該被列入这一类。不但解剖学上的观察証实了这种意見，就是在古代的典籍中也可以找到贊成这种說法的意見。

圣·哲罗穆說："据狄撒格在他的'古代希腊'丛書里的記述，在农神治世时代，土地本身就是肥沃的，那时沒有一个人以肉为食，大家都是靠天然生产的果实和菜蔬来生活。"（"对若維尼安教派的答辯"，第2卷）

这个意見，还可以在許多近代旅行家的記載中找到根据。其中弗郎索瓦·柯勒阿指出，被西班牙人迁徙于古巴島、圣多明哥島和其他地方的巴哈馬群島的居民，大部分都因食肉而死亡。由此可以看到我还忽略了很多对于我的說法有利的論据。因为猎捕物差不多是食肉类动物互相爭斗的唯一目标，而食植物果实的动物在它們相互間，則能长期相安无事地生活着；如果人类也是屬于这一类的話，那么很明显，人类在自然状态中就更易于生存，而脫离这种状态的需要和机会也就少得多了。

〔六〕（第76頁）——一切需要思考的知識，一切必須通过观念的联系才能获得和逐漸完善化的知識，似乎是完全超出野蛮人智力之外的。因为野蛮人和他的同类之間缺乏往来，也就是說因为他缺乏便利这种来往所使用的工具，和使这种来往成为必要的种种需要。野蛮人的知識和技巧，只限于跳跃、奔跑、搏斗、投擲石头、攀登树木。但是，他虽然只会这些事情，可是做起来却比我們强得多，因为对于这些事情，我們沒有和他同样的需要。并且，由于这些事情完全依賴于本人身体的練习，既不可能彼此相传，也不可能

从这一个人传到那一个人而有任何进步，所以在这方面，最初的人可能和他最后的一代是完全同样的灵巧。

旅行家們的記述里，有許多关于未开化和野蛮民族中人們的体力和精力的事例，这些記述也极力称贊他們的灵巧和敏捷。因为这些事情只要用眼睛就能观察到，所以我們对于那些現場目击者在这方面所确認的事例沒有任何理由不加以信任。我可以从我手边的書籍中随便引証几个例子。

> 考尔邦說①："霍屯督人比住在好望角的欧洲人更諳于捕魚。无論使用魚网、釣鈎或标枪；无論在海湾或在江河里，他們都是同样的灵巧。他們空手摸魚的本領是很熟練的。他們泅水的技巧也是无可比拟的。他們那种特殊的游泳姿态，也頗为惊人：身子直立在水中，两臂伸出水外，宛如在陆地上行走一样。在海面动蕩最剧烈的时候，波涛如山，他們在上面舞动，随之起伏，好象一块軟木一样。"
>
> 同一作者又說："霍屯督人对于打猎也有惊人的灵巧；他們奔馳时的敏捷超出我們想象之外。"

作者很惊訝他們并不常利用他們的敏捷去作坏事。可是那样的事情，有时也会发生，根据作者所举的一个例子就可以断定。他說：

> "一个荷兰水手，在好望角登岸的时候，托一个霍屯督人带着一捆約有二十斤重的烟草，随着他到城里去。当他們二人离开人群相当远的时候，那个霍屯督人問这个水手是否会跑。荷兰人答道：'跑么？会，而且跑得很快'。那个非洲人接着說道：'咱們跑跑看吧'；說着，便带着烟草跑起来，不一会便渺无踪影。这个水手被这种神奇的速度吓呆了，一点也沒想到去追赶他，从此再也見不着他的烟草和这位脚夫。"

---

① 考尔邦(Kolben)或称考尔卜(Kolbe)。这里的几段引文，卢梭是从"旅行紀事彙編"第14卷里摘录下来的。参看考尔邦著："霍屯督人聚居区旅行記"（1713年出版）和"好望角风光記"（1741年出版）。

“他們有那么銳敏的視力和准确的投擲技术，远非欧洲人所能及。在距离一百步远的地方，他們可以用石头击中半个銅元大小的标的。尤其惊人的是，他們不但不象我們那样用眼睛瞄准标的，反而不断地在动弹着和扭动着身体。他們的石头好象是被一只看不見的手带过去的一样。”

狄戴尔特神父① 所說的关于安的列斯群島上的野蛮人的情形，也和我們刚才所說的关于好望角的霍屯督人的情形大致一样。他特别称贊他們能够很准确地用箭射飞着的鳥和游着的魚，而且，他們还会跳进水里去把射死了的魚取出来。北美洲的野蛮人，也是以他們的体力和灵巧而馳名的。下面的一个例子，足以使人断定南美印第安人也有同样的技巧。

1746年布宜諾斯艾利斯的一个印第安人因被判处徒刑要到加的斯去作苦工。他向总督提議說，他情願在一个大众节日冒生命的危险贖回他的自由。他約定独自一人，不用任何武器，手里只拿着一条繩子，同一只最凶猛的雄牛搏斗。他要制服它，他要按照人們所指定的地方用繩子把它套住以便捉住它。他要給它备好鞍子，戴上籠头，騎在它的身上，而且騎上之后，还要同另外从斗牛場里放出来的两头最凶猛的雄牛搏斗。他要把这两头牛在人們指定的时刻先后打死，不要任何人的协助。总督准許了他的要求。这位印第安人履行了他的諾言，預許的全都作到了。关于他是怎样进行搏斗的，以及当时的詳情，可以参看弋替耶先生的“关于博物学上的考証”，12开本，第1卷，第262頁。这段記事是从該書引証来的。

〔七〕（第78頁）——毕丰先生說：“馬的寿命，也和其他一切种类的动物一样，是和它們的发育成熟年龄成比例的。人的发育成熟年龄是十四岁，其寿命为这个数目的六七倍，也就是說人可以活到九十或一

① 見多米尼加教派传教士讓·巴蒂斯特·狄戴尔特（1610—1687年）所著‘法兰西人居住的安的列斯群島紀事’（1667至1671年；四开本，共四册）。

百岁。馬的发育成熟年龄是四岁，它的寿命也是这个数目的六七倍，那就是說，它能活到二十五或三十年。即使有些例子可能和这个規律相抵触，但这种例子是那么少，我們甚至不能拿它們当作是可以从中得出結論的一种例外。而且由于粗壮的馬比纖弱的馬发育成熟所需要的期間較短，因此它們的寿命也較短，一到十五岁就衰老了。"（"关于馬的博物学"）

〔八〕（第78頁）——我認为在食肉类动物和食植物果实的动物之間，还有比我曾在注〔五〕里已經指出的那一区别更具有一般性的另一区别，因为这一区别可以一直适用于鳥类。那就是在生育数目上的不同。只靠植物为生的动物，每一胎所生总不超过两个，而在食肉类动物則通常都超过这个数目。关于这一点，我們很容易看出自然对于乳头数目的安排：在第一类里，每个雌性只有两个乳头，例如母馬，母牛，母山羊，母鹿，母綿羊等等；而在其他雌性动物，例如母狗，母猫，母狼，母虎等等則总是六个或八个乳头。母鷄，母鵝，母鴨和鷹、鷂、梟一样都屬于食肉类，也产生而且孵育很多的卵；这在鴿子、斑鳩和其他絕对只食谷粒的鳥类，是从来沒有的現象，它們每次至多只能产生和孵育两个卵。对于这一区别，我們所能相信的理由是：只仗着草和其他植物生活的动物，差不多整天都停留在找吃食的地方，它們为了吃食必須用很多的时間，不可能同时哺乳許多的幼小。至于食肉类动物，差不多片刻就可以吃飽，能够更容易而更多次地回去哺乳它們的幼小或去捕获食物，而且它們大量消耗掉的奶水很快就能够恢复。关于这一切，我們还应当进行許多专門的观察和縝密的思考，但在这里就沒有那种必要。在这一段里，只要指出自然界最一般的体系就够了。这个体系給我們提供一个新的理由，使我們把人类从食肉动物类里抽出，而列入食植物果实的种类里去。

〔九〕（第84頁）——一位有名的作家①，把人生的幸福和痛苦計算了一下，并把二者的数量加以比較，他发現痛苦大大地超过幸福；并且，总的說来，生命可以說是自然給予人的一个很坏的礼物。他这样的結論，并不使我惊奇，因为所有他的論点，都是从文明人的体質中得出来的。假如他要追溯到自然人，我們可以断定他会得出迥然不同的結論，他会看到人类所受的痛苦无非是自己給自己造成的，那末，他对于自然也就沒有什么可以指摘的了。而且，我們要达到使自己变得这样的不幸，也并不是沒有經过困难的。一方面，如果我們观察到人类巨大的成就：有多少科学研究得日益精深了；有多少种艺术被发明了；有多少力量被使用了；一些深渊被填平了；一些高山被鏟平了；一些岩石被凿碎了；一些江河便于通航了；一些荒地开垦了；一些湖泊挖掘成功了；一些沼澤被弄干了；一些高大的建筑在地面上建立起来了；海面上充滿了船舶和水手，但是另一方面，假如人們稍微思考一下所有这一切对于人类的幸福究竟有什么眞正好处，人們便会惊訝这两者之間是多么不相称，因而会叹惜人类的盲目。由于这种盲目，竟使人类为了滿足自己愚妄的自豪感和无謂的自我贊賞而热烈地去追求一切可能受到的苦难，这些苦难，却是仁慈的自然已經注意使人类避开的。

現在的人都是邪恶的，悲慘和繼續不断的經驗已使我們无須再加以証明。但是我相信已經証明过，人类天生是善良的，假使不是因为人的体質上所发生的变化，他所取得的进步和获得的知識，那么是什么能使他变坏到这种程度呢？你喜欢怎样贊美人类社会就怎样贊美吧，可是无論如何人类社会必然是：人們的利害关系越錯綜复杂，相互忌恨的心理便越增长。于是人們表面上象是互相帮助，

---

① 卢梭沒有具体指明哪一个作家，这里可能是泛指在这一問題上与卢梭意見不同的作家而言。

实际上却无所不至地在互相残害。在人与人的交往中，每个人的理性都給自己指定一些准則，而这些准則与公共理性对社会全体所指定的恰恰相反，每个人都在他人的不幸中追求自己的利益，对于这样一种交往，人們是怎样的想法呢？恐怕沒有一个有錢人不被他那貪婪的繼承人（而且这些繼承人还往往是他亲生的子女）暗暗祝祷他死亡的①；沒有一个在海上航行的船只的遭难，对某些商人来說，不是一个喜信的；沒有一个恶意的債务人不願意他的債权人的商号发生火灾，将所有的賬据一齐燒掉的；沒有一个民族不庆幸它的邻族的灾难的。就是这样，我們从我們同类所遭受的損害中获得自己的利益，这一方的損失差不多总会造成另一方的繁荣。但是更危险的是，公共灾难竟成为許多人的期待和希望。有的人願意疾病流行；有的人願意人們死亡；有的人希望战爭；有的人希望发生饑荒。我曾看見一些可怕的人，見到丰收的景象，反而悲伤落泪。倫敦城悲慘的大火灾，使多少不幸者牺牲了生命，丧失了財产，可是也許造成了一万以上的人发財的机会。我知道蒙戴尼指摘过雅典人戴馬德②，因为这个雅典人曾懲罰一个以高价售卖棺材而从市民的死亡上发了大財的工匠。但是，蒙戴尼所主张的理由旣然是不应当只懲罰那个工匠而应当懲罰世上一切人，很明显，这一理由也确認了我的論据。因此，我們应当透过彼此間无聊的表面上的亲切来考察一下內心里的活动。我們也应当思考一下：在某种世态中，人們不得不相互愛撫而又相互伤害；由于义务，人們生来就是仇敌；由于利益，人們必須相互欺騙，这是何等的世态！如果有人对我說，社会就是这样組成的：每个人为他人服务就可以获得自己的利益。

① 参看"忏悔录"，第1卷，第2章（第60頁），卢梭拒絕把他的名字列在米洛尔·馬勒沙尔的遺囑上，因为他認为不应当希望一个朋友死亡。

② 参看"蒙戴尼論文集"，第1卷，第22章。

那末，我将答辯說：那当然是很好的，如果他不因損害他人还能获得更多利益的話①。决沒有一种合法的利潤能够比得上非法取得的利潤，而損人的事情总是比为別人服务更有利可图的。問題只在于如何使自己逍遙法外不受懲罰。所以在这上面强者要用尽他的势力，弱者要用尽他的詭計。

野蛮人飽餐之后，与整个自然无爭，和所有他的同类，都相安无事。有时即便为食物发生爭执，他总是先把战胜对方的困难和到別处另寻食物的困难加以比較，然后才与人搏斗；并且，由于这种搏斗并不掺杂有任何自尊心，因此最多也不过是对打几拳就告結束。战胜者吃了食物，战敗者到別的地方去另找机会，一切便都平息了。但社会人的情况就完全不是这样了。首先是滿足必不可少的需要；其次是追求更多的东西；繼之而来的就是追求逸乐、无边的財富、臣民和奴隶，为了这一切，社会的人片刻也不肯松懈。更奇怪的是，越不是自然的、迫切的需要，欲望反而越强烈。而且更坏的是滿足这些欲望的那种权势。因此，在长期的兴盛之后，在吞沒了大量的財宝和毁灭了无数的人之后，我的英雄終于要扼杀一切，直到他成为世界上唯一的主人②。这就是人类道德的縮影，即使不是人生的縮影，至少是一切文明人內心里隐秘企图的縮影。

請破除成見，比一比文明人和野蛮人的状态，如果能够的話，請研究一下，文明人除了他的邪恶、他的需要和他的灾难而外，他还如何給痛苦和死亡敞开了新的大門。如果你观察到使我們憔悴的精神痛苦、使我們疲憊而忧伤的狂烈的情欲、压在穷人身上的过于

① 卢梭时常对倫理上的功利主义的詭辯加以駁斥。参看"对圣彼得教士永久和平計划的批判"（弗昂編"讓·雅克·卢梭政治著作集"，第1卷，第389及以下各頁）。

② 这里卢梭的心理受了霍布斯的影响。

劳累的工作、富人沉溺于其中的更加危险的安乐生活，以及使一些人因缺乏它而死亡、另一些人却因享用过度而死亡的种种东西；如果你想到各种食物的奇异的混合、有害健康的调味法、腐坏的食物、掺假的药品、售卖假药的商人的詐騙、医生处方的謬誤、以及配制药剂所用的各种有毒的器皿；如果你注意到大量聚集的人群中因污浊空气而引起的流行疫癘；由于我們过分考究的生活方式、由于室內室外温度的悬殊、由于增减衣服的太不小心以及由于我們所追求的一切肉体享受（这种享受日久竟成为必要的习慣，嗣后由于疏忽或不能滿足那些习慣的要求，往往会使我們丧失健康或生命）等等而引起的疾病；如果你計算了毁灭过多少整个都市、造成过成千成万居民死亡的火灾和地震；总之，如果你把由于所有这些原因而繼續不断地集中在我們身上的一切危险都合計起来，便会感到自然因为我們輕視它的教訓，而使我們付出的代价是多么大。

在这里，我不再重复在别处已經説过的关于战争的那些事情。但是我願意有学識的人們肯去，或者敢于向群众公布一下軍粮和病院的承办人在軍队中所造成的丑恶事件的詳情①。我們可以看到他們所干的那些勾当（这几乎是公开的秘密）会使最著名的队伍一蹶不振，这些勾当所造成的士兵的死亡比敌人用武器所能造成的死亡还要多。每年在海洋上，或者由于飢餓、或者由于坏血病、或者由于海盜、或者由于火灾、或者由于遇险所造成的死亡人数，如果加以統計的話，也同样是令人惊訝的。很显然的是，所有那些謀杀、毒害、拦路搶劫、乃至对这些罪行的处罰，也都应当归咎于建立起来的私有制，因之应当归咎于社会本身。为了防止更大的危害，处罰固然是必要的，但是因为杀害一个人，却使两个或两个以上的

① 路易十四时代和十八世紀中，軍队的給养是財政家們致富的主要来源。大銀行家巴利·杜沃奈就是因此致富的。

人丧失生命，实际上是使人类受到加倍的损失。此外，人們还使用多少种可耻的方法来妨害生育和欺騙自然！这些方法：或者是侮辱自然最可爱的作品的那些残忍堕落的嗜好，这些嗜好在野蛮人和禽兽当中都不曾有过，只是在文明社会里从腐化的想象中产生出来的；或者是秘密的堕胎，堕胎乃是淫乱和顧全名誉的必然后果；或者是溺婴或弃婴，无数的婴兒都作了他們父母的貧困的牺牲者，或母亲残忍的羞耻心的牺牲者；最后，或者是对于那些不幸者施行閹割，他們的一部分生命和整个后代，都为无用的歌唱①而牺牲，或者更坏的是为某些人的残酷的嫉妒心而牺牲：在后一种情形下，无論是从受閹割者本身的遭遇来看，无論是从他們被使用的目的来看，这种方法都是对自然的双重侮辱！

憑借父权公开地侮辱人道的种种情况，不是更常見而更危险的事情嗎？由于父亲粗暴的压制，埋沒了多少天才，使多少兒女的意志不得自由！有多少人如果处在一种适宜的境况中是可能出人头地的，但他們竟在与自己的兴趣大相径庭的另一种境况中悲慘而屈辱地度过了一生！在那种永远与自然秩序相违背的社会条件下②，有多少幸福的婚姻因为男女双方地位悬殊而終被拆散或遭到干涉，有多少貞洁的妇人丧失了貞操！有多少因利害关系而結成、却被理性与眞正爱情所否定的离奇婚姻！甚至有多少忠实而有品德的夫妇，只因錯配了姻緣而双方都感到痛苦！有多少因为父母的貪婪而受害的不幸的青年，耽溺于放蕩的生活，或者在流泪中过着悲慘的日子，呻吟在他們內心所拒絕、却被金錢所促成的、不能离异的結合之中！他們之中如果有人，在野蛮的暴力还沒有强使他們在罪恶或絕望中度其一生以前，由于自己的勇气和美德毅然脫离人世，那或

① 指教堂的唱詩班而言。

② 卢梭后来在“新爱洛伊絲”一書中，还发揮了这一論点。

許是更幸福的！永远可怜的父母啊！請原諒我，我很慚愧引起了你們的痛苦；但是我希望你們的痛苦，对于任何敢以自然的名义来侵犯自然的最神圣的权利的人，都可以作为永久的、可怕的殷鉴！

我在这里所談的虽然只是由我們的社会制度所造成的那些不幸的結合，难道因此我們便可以設想，由爱情和同情心所主宰的那些結合就沒有任何缺陷了嗎？倘若我再指出，人类在其根源自身中，乃至在这样最神圣的关系中（就是在这种关系中，人們也只是在考虑了財产問題之后才敢依从自然，而且由于社会的紊乱，已使美德与邪恶混淆不清，节制情欲成为有罪的謹慎，而拒絕生育却成为人道的行为），就已經受到侵害，那么，我們又将作何感想呢！但是，我們不必撕破掩盖着无数可怕的事情的帷幕吧，我們只須指出人类的这种不幸，期待他人加以矫正就够了。

除了以上所說的一切不幸之外，希望人們再想想減短人的寿命、損毀人的体質的无数不卫生的职业，例如矿山的工作，各种金屬和矿物的冶炼工作，尤其是鉛、銅、汞、鈷、砒素①、鷄冠石等的采炼工作，以及其他每天都牺牲許多工人生命的危險职业（那些工人有的是瓦工、有的是木工和石匠、有的是开采石矿的工人），請把这一切都加在一起，我們便可以看到在社会的成立和完善化的过程中，人类所以減少的原因，人类的減少是許多哲学家所观察到的事情。

在貪图自己的安乐和渴望别人的尊重的人們之中，不可避免的奢侈很快地便完成了社会已經开始的灾祸。在养活一般穷人的借口下（其实是不应当以富人的奢侈来养活穷人），富人的奢侈使所有其余的人都变穷了，国家的人口迟早就要減少。

---

① 砒素旧名鷄冠石，卢梭何以把这两个名詞并列在一起，未免令人奇怪。

用奢侈来医治灾难，結果它所带来的灾难比它所要医治的灾难，还要深重；我們甚至可以說，无論在大小国家中，奢侈本身是所有灾禍中最大的灾禍；而且为了养活因奢侈而产生的成群的奴僕和穷苦的人，农民和市民都被压榨得破了产。奢侈好象南方的热风，使草原和綠色的田野盖滿了貪食的蝗虫，把有益动物的食料完全吃光，凡是这种热风所刮到的地方，无不发生飢饉和死亡①。

从社会中和从社会所产生的奢侈中，便产生了文艺、工艺、商业、文学，以及所有能使工业日趋繁荣、使国家富庶和衰亡的种种无用之物。至于国家所以衰亡的原因是很簡单的。我們不难看出，农业按它本身的性質来說，应該是一切技术中获利最少的技术，因为农产品是一切人的生活必需品，所以它的价格必須适合于最貧穷人購买的能力。根据同样的原理，我們可以得出这样一个規律：在一般的情形下，技术获利的多少是和它的效用的大小成反比例的，而最必要的技术結果必然会变成最不为人所重視的技术。由此可以知道，对于工业的眞正利益以及由于工业的进步而产生的实际效果，我們应当有怎样的看法②。

富庶終于給最令人羨慕的国家带来一切苦难的显著的原因就是如此。随着工业与艺术的发达和繁荣，被輕視的农民負担着为了維持奢侈所必需的租稅，注定要在劳苦和飢餓之間度其一生，他們于是放弃田地，到原应由他們供給食粮的城市去謀生計。都市越引起那些愚蠢的人的羨慕，便越令人悲叹地看到农村的被抛弃、田园的

① 关于奢侈这一問題，在十八世紀学者間的爭論是很多的。卢梭駁斥了当时最流行的詭辯：富人的奢侈养活着穷人。

② 关于农产品价格的这些論点，我們現在看来，似乎是很肤浅的，但是当时眞正科学的政治經济学还没有产生，人們对这些問題的爭論是很热烈的。参看杜哈麦·狄·蒙梭的"土地耕种論"（1750 年出版）及魁奈在百科全書中所写的条目。

荒蕪、大路上充滿着淪为乞丐或盜賊的不幸的公民，这些公民注定有一天要在車輪刑上或穷困之中結束他們的悲慘的一生。就是这样，国家一方面富庶起来，一方面衰微下去，人口也就日益減少。也就是这样，最强盛的君主国在尽了一切的努力，使自己富庶起来却使人口日益減少之后，終于会成为遏制不住其侵略野心的那些貧穷国家的征服对象；可是等到这些征服了强大君主国的国家，也因富庶而衰微了的时候，不免又有其他的国家来侵略和灭亡它們了。

希望有人給我們解释一下，在那么多的世紀中，曾經蹂躪过欧洲、亚洲和非洲的无数野蛮人是由于哪些原因产生出来的。他們的人口所以那么众多，是由于他們艺术的精巧、法律的明智、典章制度的完善嗎？希望我們的学者們給我們說明，这些凶猛的、粗野的、沒有知識、沒有約束、沒有教育的人們，为什么不但沒有因为爭夺食物或爭夺猎捕物而随时互相残杀以致同归于尽，反而繁衍到这种程度呢？希望学者們給我們講講，这些可怜的人怎么会有那么大的胆量，竟敢正視那些和我們一样智巧的、有严明的軍紀、完备的法典和明智的法律的人呢？最后，为什么自从社会在北方那些国家中趋于完善以后；自从人們在那里不畏劳苦地教給人們以相互間的义务和安居乐业共同生活的艺术以后，我們反而再看不到象从前那样大量繁衍的人口呢？我很怕有人終于会这样回答我：所有这一切伟大的事物，也就是說艺术、科学和法律，乃是人們以极大的智慧发明出来的，正如同一种防止人类过度繁衍的有益的瘟疫一样，是唯恐上天給我們准备的这个世界，对于他的居民来說，終于变得太小。

那么，又当如何呢！难道必須毁灭社会，取消“你的”和“我的”这种区別，再返回森林去和熊一起生活嗎？这是按照我的論敌的想法得出的結論，我願意先把它指出，也願意我的論敌因得出这样的

結論而感到羞愧。啊！你們呀！你們从未听到过上天的声音，你們認为人类生存的目的只是为了安然度过短暂的一生；你們呀！你們可以抛弃在都市中你們的那些不幸的收获、你們的不安的精神、你們的腐蝕了的心灵和你們的放縱的情欲；既然你們有完全的自由，尽可以恢复你們太古的、原始的天眞；你們可以到森林里去，永远不再看見并根本忘却你們同时代的人的罪恶，而且当你們因抛弃人类的邪恶而抛弃人类的知識的时候，也絲毫不必顧虑那会貶低人类的价值。至于象我这样的人們，种种情欲已永远毁灭了原始的質朴，再不能以野草和橡子充飢，旣不能沒有法律，也不能沒有首領；那些从他們的始祖起，就領受了超自然的訓誡的人們；那些意图首先賦予人类行为以一种长久不曾获得的道德性，并把这种意图看作一句箴言（这句箴言本身对任何人都是一样的，而且在任何其他体系中也难以找到解释①）的理由的人們；总之，那些深信上帝的声音是在号召整个人类响往天使的智慧和幸福的人們：所有这些人，在学习認識美德的时候，都会致力于鍛炼他們所应实践的美德，以求无負于由此所应期待的永恒的奖賞；他們会尊重社会中的神圣关系，因为他們自己也是社会的成員；他們会爱他們的同类而竭力为他們服务；他們会很謹愼地服从法律，服从立法与执法的人員；他們特别会尊崇那些能够防止、医治或减輕随时可以摧毁我們的无数弊端和灾祸的賢明国王；他們会旣不恐惧也不諂媚地向那些称职的官員們指出其任务的伟大和职責的庄严，以激励这些官員的热忱。但是对于这样的宪法，亦即唯有依靠往往求而不能尽得的那么多可敬的人的帮助才能維持，而且无論这些人怎样黽勉，从中所产生的实际灾难比表面上的利益为多的那种宪法，他們仍然会加以

① 这里所表达的思想是很晦澀的。卢梭在这里也許想到他在本書序中提到过的（参看本書第 62 頁）那句希腊箴言："你要認識你自己"。

輕視①。

〔十〕（第84頁）——在我們，或者由我們自己、或者由历史家、或者由旅行家，所知道的一切人当中，有的是黑色的、有的是白色的、有的是紅色的；有的披着长发、有的只生有一些卷曲的短发；有的几乎全身都长着毛，有的甚至連鬍鬚都沒有。以前曾經有，現在也許还有一些民族，人們的身材高大得出奇。但是，除去关于匹格美人②的传說，很可能只是一些过甚之詞外，我們知道拉伯兰人，尤其是格林兰人，他們都比中等身材的人还要矮小得多。甚至有人認为有些民族象四足兽一样，全都长着尾巴。我們虽然并不盲目地相信希罗多德和克德佳斯③的記述，但至少可以从中得出这样一个接近于眞实的論断，即：在遙远的古代，各种不同民族所遵循的那些生活方式之間比他們現在所遵循的那些生活方式之間具有更大的差别。如果我們就这方面能做一些确切的观察，便可以在身体的形状和結构上辨别出若干显著得多的变异。所有这些事实，都很容易提出不可辯駁的証据，只有这样的人才会感到惊异：他們只习惯于观察自己周围的事物，不知道各种不同的水土、气候、食物、生活方式以及一般习惯对人所产生的强有力的影响。尤其是他們不知道这些同一的原因，当它們在世世代代中繼續不断地发生作用的时候，所具有的那种惊人力量。現在，商业、旅行和征服已使各种不同的民族日益結合起来，同时由于他們的生活方式，因頻繁的来往而不断地

① 这个注里面，有几段是本論文中最动人的文章，在注文的結尾，作者十分显明地闡述了他的这一論文中的主要之点。对卢梭来說，問題并不在于返还自然状态。但是，他既然生活在他不能脫离开的社会之中，便想努力于为人类的幸福而工作。

② 匹格美人，是住在非洲、印度等处的矮小黑人。——譯者注

③ 克德佳斯：紀元前五世紀希腊医生和历史家，著有关于波斯和印度的一些書。現在我們只能得到他遺留下的一些片段的东西。

互相接近，我們可以看出某些民族間的一些差别已經減少了。例如每个人都可以看出，現在的法兰西人已經不象拉丁历史家們所描写的那样具有白色和金褐色的高大身体，虽然时間以及法兰克人和諾尔曼人（他們本身也是白色和金褐色的）的混合，应当把前此因罗馬人的来来往往而被削弱了的气候对居民的自然体質和肤色的影响恢复过来。有千百种原因可能、甚至实际上已經使人类中产生种种变异，关于这方面的一切观察，不禁使我怀疑被那些旅行家們認为是野兽的各种类人动物是否就是眞正的野蛮人。旅行家們不加仔細研究，或者是由于这些动物在外形上与人有些差异，或者只是因为他們不会說話，便認为他們是兽类。其实这种野蛮人，因为他們那一种族自古就散居在森林里，沒有机会发展任何一种潜在的能力，沒有得到任何程度的完善化，所以始終处于最初的自然状态。我举下面这个例子来說明我的意思：

"旅行紀事彙編"的譯者說："人們在剛果王国里发現的那种大量的高大动物（在东印度，人們称之为奥郎·烏当），是介于人类和猿猴之間的一种动物。巴特尔①叙述道，在罗安哥王国的麦永巴森林里，人們发現两种怪物，其中身量最大的叫作朋果，另一种叫作昂日克。前一种与人极其相似，但比人粗壮得多，也非常高大。它們具有和人相似的面孔，只是眼睛十分凹入；手、頰、耳部，都沒有毛，但有很长的眉毛。虽然它們身体的其余部分也长着一些毛，却并不很厚密，毛的顏色是棕褐色的。最后，它們唯一和人不同的部分，就是它們的腿沒有腿肚。它們直立着行走，同时用手揪着頸部的毛。它們的藏身处是在森林里。它們在树上睡覚，而且能在树上作成一种窝棚来遮雨；它們的食物

① 安德魯·巴特尔是一个英国海員。"旅行紀事彙編"第12卷中有他所写的"安哥拉旅行記"（1589年出版）。

这里所說的动物，无疑是大猩猩，但在十八世紀中人們还不能加以識别，所以連毕丰都沒有提到过。

罗安哥是赤道非洲西海岸的一个地方。

是野生的果物或核桃。它們从来不吃肉。路过森林的黑人，慣于夜間在森林里燃起火来，他們注意到当他們早晨动身的时候，那些朋果便在火的周围占了他們的位置，直到火灭了才走开。因为，它們虽然很灵巧，却沒有足够的聪明在火上加些木柴，保持火不熄灭。

“它們有时成群地行走，并把穿过森林的黑人打死。它們甚至也敢袭击来它們住处吃草的象，用拳头或棍棒百般地困扰大象，終至使那些象喊叫着逃跑。人們总不能活捉那些朋果，因为它們是那么壮健，十个人也不能把它們捕住。但是黑人在打死了母朋果之后，就会捉到一些幼小的朋果，因为小朋果是紧紧依附在母体上的。每当一个朋果死亡之后，其余的朋果便用树枝或树叶盖在它的尸体上。波尔柴斯①也曾說过，在他和巴特尔的談話中，他曾亲自听巴特尔說道，一个朋果劫去了他的一个小黑人，这个小黑人居然在这种动物的社会中过了整整一个月，因为只要人不注目凝視它們，它們并不伤害所捉到的人，这是那个小黑人亲眼观察到的。至于第二种怪物——昂日克，巴特尔則未加以描写。

“达拜尔②曾肯定地說过，在刚果王国內到处都有一种动物，在印度，人們把这种动物叫作奥郎·烏当，意即森林中的居民，而非洲人則把它們叫作果加斯·莫罗斯。他說，这种动物非常与人相似，以至有些旅行家竟認为它們可能是由于女人和猴子杂交而生的。这种无稽之談，就是黑人也不会相信。有一个这种物动，曾被人从刚果运到荷兰，并献給奥倫治王腓特烈·亨利。这个动物和三岁幼兒一般高，胖瘦适中，但很强壮，各部相称，非常灵敏，非常活泼，腿部肌肉丰滿而結实，胸前完全沒有毛，但脊背后却长滿了黑毛。乍一看来，它的面貌很象人的面貌，而它的鼻子則是扁平弯曲的；耳朵也象人的耳朵；它的乳房——这是一个

---

① 波尔柴斯：英国編纂家，曾协助巴特尔編纂他的旅行紀事，十七世紀初发表过旅行記四卷。

② 达拜尔：荷兰医生，死于1690年，曾編纂过一系列有关旅行記述的彙集，这些彙集从1668至1688年間陆續譯成法文。参看“旅行紀事彙编”第13卷中“罗安哥·刚果、安哥拉諸王国风土記”。

雌性的——丰满，肚臍凹陷；两肩很平正；它的手也分为拇指及其他几个指头；腿肚和脚后跟粗壮而富有肌肉。它常常用腿直立行走，能够举起和携带相当重的东西。它想喝水时，則以一只手拿着壶盖，另一只手托着壶底，喝完以后，很文雅地抿抿嘴唇。要睡觉时，它躺下，头枕着一只小枕头，很巧妙地給自己盖上些东西，简直象一个人睡在床上一样。黑人对于这种动物有种种奇怪的传說。他們肯定地說，这种动物不但能够追逐妇女，并且敢于进攻带着武器的男人。总之，从外表上看，它們很可能就是古人所說的半人半羊的神。麦罗拉①曾經說过，黑人打猎时，往往会捕获一些男的和女的野人，也許說的不过就是这种动物。"

在同一"旅行紀事彙編"第三卷里也談到过这些种类的人形动物，可是把它們称为貝果和曼德利尔。但是，如果我們相信上述的記載，在这些所謂怪物的描述中，我們可以发現一些和人类显然相似的地方，以及一些比我們在人与人之間所能指出的差异还要小的差异。在該卷的章节里，我們一点看不出作者有什么理由不把他們所描述的这些动物称为野蛮人。自然我們很容易猜出这是因为它們的愚昧，同时也因为它們不会說話。这些理由，对于知道語言器官虽是人生来就有的但語言本身却不是与生俱来的那些人来說，对于知道語言的完善化能力能把文明人提高到他的原始状态之上直至何种程度的那些人来說，都是薄弱无力的。这些描述所占的有限几行文字，已使我們能够断定这些动物是多么沒有被人仔細地加以观察，而且是被人带着怎样的偏見来理解的。譬如說：人們把它們描繪成怪物，可是又認为它們会生育。在一段記述里，巴特尔說道，朋果打死穿过森林的黑人；在另一段記述里，波尔柴斯則說，朋果即使捉住了黑人，也不会伤害他們，至少在黑人不注目凝視它們的时候是那样。

① 哲罗穆·麦罗拉：意大利传教士，著有"刚果游記"（1682年出版），載于"旅行紀事彙編"第12卷中。

黑人們在森林里燃起火来，当他們动身的时候，朋果就聚集在火的四周，等火灭了，它們也就离开那里，这是事实。而在观察者的注解里則这样說：因为它們虽然很灵巧，却沒有足够的聰明在火上加些木柴，保持火不熄灭。我很难理解巴特尔或編纂家波尔柴斯怎么能够知道朋果所以要离开那里是由于它們的愚蠢，而不是由于它們自己的意願呢？在象罗安哥那样的气候下，火对于动物不是很必要的东西，而黑人所以燃起火来，多半是为了恐吓猛兽，不一定是为了御寒。那末，理由很簡单，那些朋果已經欣賞了一会兒火焰之后，或者已經取了暖之后，便会因长时間停留在一个地方而感觉厌煩，就到别的地方寻找食物去了，因为它們不吃肉，所以必須有更多的时間来寻找食物。再說，我們知道大部分的动物（人类也不例外），天然都是懶惰的，对于不是絕对必要的事情，并不願意去做。最后，灵巧和体力都受人贊揚的朋果，知道掩埋死者，知道架木为巢，却不知道在火上加些木柴，这岂不是一件很奇怪的事情嗎？我記得曾經看見过一只猴子做过人們不願意承認朋果也能做的这种在火上添加木柴的动作。的确，那时候我的思想还沒有轉到这方面来，因此我也犯了我所責备于我們的旅行家們的同样的錯誤，就是我很疏忽，沒有研究一下猴子的意思实际上是要保持火不熄灭呢，还是象我所想的那样，单純地在模仿人的行动呢？无論如何，猴子并不是人的变种，这一点已經得到过确切的証明；这不仅是因为它缺乏說話的机能，而特别是因为猴子这一种类确实沒有自我完善化的能力，而这种能力正是人类所具有的特性。对于朋果和奥郎·烏当，我們似乎还沒有作过这样相当細心的实驗，足以使我們得出同样的結論。可是奥郎·烏当或其他动物如果屬于人类的話，总会有一种方法使最粗疏的观察者也能用实証来加以証明；但是，除了仅仅一代不足以完成这样的实驗外，我們还应当把它看作

是不可行的，因为在进行这一应行确認事实的实驗以前，首先必須把仅仅是假定的东西加以証实，这个实驗才不至于受人非难。

輕率的判断，决非明彻的理性的产物，因此往往会使人陷入极端。同一的一些动物，古人把它們称为半人半羊神、田野神、山林神而把它們当做神，我們的旅行家們則冒然地把它們称为朋果、曼德利尔、奥郎·烏当而把它們当做野兽。也許經过更縝密的研究之后，人們便会发現这些动物旣不是兽类，也不是神，而是人。在未作这种研究之前，我覺得在这个問題上旣然可以相信商人巴特尔，相信达拜尔、波尔柴斯以及其他編纂人，也同样有理由相信麦罗拉这位有学識的传教士，他是亲自目睹的人，他虽然很質朴，仍不失为一个有才气的人。

我們想一想，这样的观察者們，关于我在上面① 曾經說过的、在1694年发現的那个孩子，会下怎样的断語呢？那孩子沒有任何理性的表征，用两脚和两手行走，沒有任何語言，所喊出的声音一点不象人的声音。

> 提供我这一事实的那位哲学家接着說道："在他还不能迸出一言半語以前，很长时期，他所发出的声音都还是很粗野的。等他会說話的时候，人們詢問他当初的情况，但是他一点也想不起来，就如同我們不能忆起在搖籃中經过的事情一样。"

假如这个孩子不幸落到我們的旅行家們手里，我們可以断定，当他們看到他的沉默和愚昧之后，一定会把他送回森林中去，或者把他关在动物园里，之后，他們便会在辞藻美丽的游記里加以渲染，把他說成是一个很奇怪的和人相似的野兽。

三四百年以来欧洲人的足迹遍天下，他們不断地出版一些新的

---

① 参看本書第151—152頁。

旅行紀事和彙刊。但我深信关于人的知識，我們只不过認識一些欧洲人，而且即在文人們当中，至今还存在着許多可笑的偏見，因此在对人类的研究这个伟大的題目上，每个人似乎只研究了他本国的人。尽管人們来来往往，哲学却似乎是从不旅行，因此每一个民族的哲学，并不大适用于另一个民族。造成这种情形的原因很明显，至少对于遙远的地方来說是这样的，因为除了海員、商人、士兵和传教士四种人外，作长途旅行的人并不多。而且在那四种人当中，对前三种人，我們不可能指望有什么好的观察家，至于第四种人，又忙于他們所应从事的圣教事业，即使他們不象其他任何人那样，由于本人的身份关系，不免具有一些偏見，但我們可以断定，他們絕不願意埋头于那些似乎是純粹出自好奇心的研究工作，因为这种工作会妨碍他們本身所担負的更重要的任务。况且为了更有效地传播福音，所需要的只是虔誠，其余的东西则由上帝賜予；至于要研究人类，則需要些才智，而上帝对任何人都不負有賦予才智的义务，而且才智也并不一定是圣者所特有的。我們每翻开一本游記，总会发現其中有許多关于人情和风俗的描述。但是令人非常感到惊奇的是，写这些游記的人們，描述了那么多的事物，所說的却只是人人皆知的事情。在最遙远的地方，他們所能发現的仅仅是一些无須走出他們所居住的街道就能觉察到的事情。至于那些能够区别种种不同民族的真正特征，本来是有目共睹的，他們却几乎都沒有看到。由此便产生了那些迂闊的哲学家們所常用的一个倫理学上的慣語："天下的人全都一样"。旣然世界上的人都有同样的情欲和同样的邪恶，研究足以区别各种不同民族的特征就沒有什么用处了。这种說法和人們所謂不能把皮埃尔和雅克区别开来，因为他們二人都有一个鼻子、一张口和两只眼睛，差不多是同样的妙論①。

---

① 这里我們可以看出，卢梭是何等注意各民族的特征。

难道人們再也看不到那样幸福时代的重新出現了嗎？在那样的时代里，人民并不穷究哲理，但是象柏拉图、泰勒斯和毕达哥拉斯那样的人們，則抱着热烈的求知欲，只是为了研究学問而从事长途旅行。他們到遙远的地方去打破民族偏見的束縛，从各民族之間的相同之点和不同之点去認識人类，去猎取普遍的知識。这些知識并不仅只是一个时代，或一个地方的知識，而是一切时代，一切地方的知識，也可以說是一切智者都应具有的学問。

有許多好奇者，曾以巨大的費用，他自己或者使别人，带着些学者和画家到东方去旅行，为的是在那里摹画一些簡陋的房屋、辨認或抄录一些碑銘，他們的壮举是很令人惊异的。但是我很难理解，怎么在人們以渊博知識自詡的时代里，却找不到很好結合起来的两个人，一个富有資財，另一个富有天才，两个人都喜爱光荣，渴望名垂不朽，一个牺牲他两万銀币的财产，一个牺牲他一生中的十年时間去作一次周游全世界的著名旅行。这样的旅行，并非总要研究岩石和植物，而是要考察一下人和风俗；在别人用了那么多世紀来測量和考察房屋以后，他們終于想到要認識認識房屋的居住者了。

游历过欧洲北部和美洲南部的科学院院士們，他們多半是以几何学家的目的而不一定是以哲学家的目的到各地去視察的。虽然如此，由于他們既是几何学家，同时又是哲学家，所以象拉·宫达明①和毛拜尔都伊那样的学者們曾經观察和描写过的地方，我們便不能再認为那是完全不曾被人認識的地方了。曾象柏拉图那样游历过的珠宝商人沙尔旦②，关于波斯已作了詳尽的記述。中国好象已

① 拉·宫达明：法国旅行家（1701—1774年），曾游历过南美。卢梭曾經参考过他所写的“南美旅行談”（1745年出版）和“奉王命至厄瓜多尔旅行日志”（1751年出版）。

② 讓·沙尔旦：法国旅行家（1643—1713年），著有“波斯和东印度旅行記”（1686年出版）；孟德斯鳩写“波斯人信札”时曾参考过这一作品。

被耶苏会教士們很縝密地观察过。康普佛尔① 在日本所見到的东西虽然有限，却提供我們一些相当明晰的概念。除去旅行家所記述的以外，我們毫不了解东印度的各族人民，而常到东印度去的，只是一些对于充实自己錢袋比充实自己脑袋还更威兴趣的欧洲人。整个非洲和它那人口众多的居民，还有待于我們去研究；那些居民，无論在性格和肤色上都是很奇特的。整个大地上还布满着許多种民族，我們到現在不过只知道它們的名称，而我們居然想对人类下判断！假如有一位孟德斯鳩、一位华丰、一位狄德罗、一位杜克洛、一位达兰貝尔、一位孔狄亚克②，或者其他这样杰出的人物，为了提供他們的同胞以更多的知識而周游世界，各尽所能地去观察和描述土耳其、埃及、巴巴利、摩洛哥帝国、几內亚、加佛勒利亚、非洲內部及其东部海岸、馬拉巴、蒙兀兒、恒河两岸、暹罗王国、貝古王国和阿瓦王国、中国、韃靼，特别是日本；然后，在另一半球上，去观察和描述墨西哥、秘魯、智利、麦哲倫海峡沿岸（不要忘掉那些眞的或假的巴塔哥尼亚人）、图庫曼；如果可能的話，还有巴拉圭、巴西；最后就是小安的列斯群島、佛罗里达半島③ 以及一切未开化的地区。这是一切旅行中最重要的，并且应当十分細心去完成的一种旅行。假如这些新的怪力士④們，从这些可資紀念的游历中回来之后，根据他們亲眼見过的事物，依照本人的意思，写成一

---

① 恩格尔拜尔·康普佛尔：德国医生（1651—1712年），曾游历过亚洲。主要以"日本帝国自然、文化和宗教史"一書聞名。該書于1729年譯成法文，4开本，共2卷。

② 这里列举的是与卢梭同时代最享盛名的学者。值得注意的是卢梭没有提到伏尔泰的名字。

③ 巴巴利在北非；蒙兀兒和貝古为印度地方；阿瓦为緬甸地方；图庫曼为阿根廷的一省。

④ 怪力士：古典神話中有怪力而曾完成十二大事业的希腊英雄。——譯者注

部关于自然、倫理或政治的历史，我們就会亲眼看到，一个新的世界从他們笔下出現，这样，我們也就可以学会認識我們的世界。当这样的观察家肯定某一种动物是人，另一种动物是兽的时候，我們当然可以相信他們。但是在这一点上，如果我們相信那些粗心大意的旅行家們，那就未免太天真了，对于这些旅行家們，我們有时眞想向他們本人提出他們不自量力关于其他动物所要解决的同样的問題。

〔十一〕（第 85 頁）我認为这是非常明显的，可是我不能理解我們的哲学家們認为自然人所有的一切情感，是怎样产生出来的。除了自然本身所要求的生理上的唯一需要以外，我們的其他一切需要只是由习慣（在未变成习慣以前，这些需要并不成其为需要）或者由我們的欲望产生的，而我們对于还不認識的东西是不会有任何欲望的。由此可以推断：由于野蛮人仅只希望他所認識的东西，而他所認識的又仅限于一些他能够占有或者容易获得的东西，所以再也沒有比他的心灵更为安静，比他的思想更有局限性的了。

〔十二〕（第 89 頁）我在洛克的"政府論"一書里① 看到一种不同的說法，我觉得这种說法过于似是而非，所以不容我保持沉默。

> 这位哲学家說："雌雄間的結合目的不只是为了生殖，而且也是为了延續种类，所以这种結合，即使在生殖以后，也应該繼續下去，至少要和哺育和保护新生兒所必需的时間同样长久，也就是說至少要維持到新生兒自己能够供給自己的需要时为止。这是造物主以无限智慧在他亲手創造的生灵中建立起来的規則。我們見到那些低于人类的动物，都是永恒地而且确切地遵循着这一規則。在以草为生的动物中，雌雄間結合的时間不比每次交合的时間更长，因为，雌性的乳房足够把幼小一直哺养到它們能够自己吃草时为止。所以雄性只以生殖为滿足，在此以后，

① 参看"政府論"，第七章，第 79 和 80 节。

它便不再管雌性和幼小了，对于它們的食物，也不能有任何帮助。至于食肉的动物，雌雄間結合的时間則比較長久，因为雌性不能充分地以它独自的捕获物一方面来养活自己同时并飼养其幼小。这种以捕获物来維持生存的方法，比起以采取植物来維持生存的方法是更为費力而且也是更为危险的。因此，为了維持它們的共同家庭（如果可以用家庭这个名詞的話），雄性的帮助是完全必要的；这种家庭在各个成員不能都自行寻覓食物以前，只能由雄性和雌性的共同照顧才能生存下去。在各种飞禽中，除去某些家禽因長期处在經常有丰富飼料的地方，雄性无須注意飼养幼小外，我們也可以看到同样的情形，当幼小在巢中需要食物的期間，雄性和雌性把食物銜到巢中，直至那些幼小会飞并能自覓食料为止。

“我的意見是，人类中两性的結合关系，所以不得不比其他生物較为長久，其主要的——如果不是唯一的——原因即在于此。也就是說，因为女人有怀孕的机能，而事实上，在前一个幼兒还不能脫离父母的撫养和自行供給自己的需要这一長时期以前，她往往会重新怀孕又生产另一个嬰兒。这样，父亲就有必要照顧他所生的子女，而且要照顧很長一个时期，因此他必須和給他生养了这些孩子的那个女人繼續过着夫妻生活。这种夫妻关系的生活，其时期要比其他生物的結合存續时期長得多。其他生物的幼小，在母性的下一次生产期到来以前，就已經能够自己生活，雌雄之間的关系，因而自然中断，二者便处于一种完全自由的状态，直到每年禽兽交配的季节，它們才又选择新的配偶。在这里，我們不得不贊美伟大的造物主的明智，因为他旣已賦予人类以种种的能力，使人不但能够准备当前的，而且还能准备未来的生活所需，所以造物主願意并且极力想使人类男女的結合比其他生物雌雄的結合要長久得多。这样，就更可以激励男人和女人的勤勉，并使他們的利益更好地結合起来，以便共同撫养子女，并为子女积蓄財产，因为再沒有比不稳定的結合，或輕易而頻繁的离异，对子女更为有害的了。”

由于对眞理的热爱，所以我忠实地把洛克这种不同的說法陈述出来，同一对眞理的热爱也激励我再加上一些評注；这样，即使不

能解决这一問題，至少可以使它更清楚一些。

（1）我首先要指出，精神方面的証明，对于物質方面的問題是沒有多大說服力的。这种証明，至多只能說明現存的事实，而不足以証明那些事实的眞实存在。但是，在上面那一段引文里，洛克先生所用的正是这样的証明方法。因为虽然男女的結合能够长久維持，对于人类可能是一件有益的事，但我們并不能因此就肯定那是出于自然的創設，不然的話，我們也可以說文明社会、艺术、商业以及一切人們認为于人有益的事情也都是自然所創設的了。

（2）我不知道洛克先生从哪里发現在食肉的兽类里雌雄的結合，比在以草为生的兽类里雌雄的結合时期較为长久，而且雄性还帮助雌性喂养幼小。因为我們看不到雄犬、雄猫、雄熊、和雄狼，比雄馬、雄羊、雄牛、雄鹿以及其它各种四足兽更能辨認与它交配过的雌性。事实好象恰恰相反，即，如果說为了保护幼小，雄性对雌性的帮助是必要的話，那特别是在以草为生的兽类里才是如此。因为母兽吃草，需要很长的时間，在这一整段时間里，就不得不忽略它們的幼小；而一只母熊或母狼吞食它們的捕获物則需时很短，可以有更多的时間来哺乳幼小，而不感覚飢餓。这个推断根据我在注〔八〕里曾提到过的，在足以区别食肉类和食植物果实类的乳房和幼小的相对数目上所作的观察，已經得到了証明。如果这个观察是正确的并具有一般性的話，則女人既然只有两个乳房，而且一次生育很少超过一个嬰兒，这又是一个强有力的理由，使人不能不怀疑人类是否天生就是食肉的动物。因此，我認为要得出洛克那样的結論，就应当把他的推断完全反轉过来。把洛克所說的那种区别适用于鳥类，同样是沒有什么根据的。因为誰能够相信雌雄的結合，在兀鷹、烏鴉之間比在斑鳩之間較为长久呢？我們有两种家禽，鴨和鴿，恰恰給我們提供了一些和这位学者的說法直接相反的例証。只以谷粒为

生的鴿子，雄性和雌性永远生活在一起，而且共同飼养它們的幼小；可是公認为貪食的雄鴨却不能辨認和它交配过的雌鴨，也不能辨認由那个雌鴨生出来的小鴨，因此也幷不帮助它們寻覓食物。鷄也可以算作是食肉类，可是，在鷄之中，我們却看不到雄鷄对于雛鷄有任何的关心。如果在其他种类中，雄性和雌性分担飼养幼小之劳，乃是因为飞禽起初还不会飞，雌性又不能哺乳，和四足兽比起来，它們更需依賴父亲的帮助，对于四足兽来說，母兽的乳水至少在短时期內是足够吃的。

（3）作为洛克先生整个推理基础的主要事实，有許多地方是缺乏可靠性的。因为如果要知道，在純自然状态中，是否象他所說的那样，女人在前一个幼兒还不能自行供給自己的需要这一长时期以前，往往会重新怀孕又生产另一个嬰兒，这需要一些实驗才可以証明的；而这种实驗，我們可以断言洛克先生沒有作过，而且也是任何人所不能作的。夫妻的繼續同居，是女人易于重新怀孕的最直接的原因，所以很难相信，在純自然状态中，男女的偶合或单純的性欲冲动，会产生和在夫妻关系状态中同样頻繁的妊娠結果。妊娠次数的稀少也許可以使小孩的身体更为健壮，幷且可以在怀孕机能方面得到补償，因为女人在青春时期不曾过于頻繁地受孕，她的怀孕机能可以延續到較高的年龄。关于小孩，則有許多理由使我們相信，他們的体力和器官，在我們今天的社会中比在我所說的那种原始状态中，一定发达得較晚。从父母的体質中承受下来的先天的羸弱，由于包裹嬰兒而妨碍其肢体的运动，对于幼兒的娇生慣养，或者用其他的奶来代替母亲的奶①，所有这一切，对他們来說，都违反了或者說延迟了最初的天然发展。人們强使他們关心无数的事物，幷

① 卢梭在"爱弥尔"一書中，极力主张母亲应当自己哺乳嬰兒，同时也反对包裹嬰兒的办法。

使他們把注意力都集中在这些事物上面，却不使他們的体力受到任何的鍛炼，这种情况对于他們身体的发育也是有很大妨碍的。假如不是过早地以千百种方式来消耗他們的精力，致使他們的精神感到疲憊，而能依照自然的要求，使他們以繼續不断的运动来鍛炼身体① 的話，我們可以相信他們会很早就能够行走、动作和自行供給自己的需要。

（4）最后，洛克先生至多不过証明了当女人有了小孩的时候，男人仍然和她繼續同居的原因，但是他并沒有証明在分娩前以及在九个月的怀孕期間，男人为什么仍然会和她同居。如果在这九个月中那个女人不为那个男子所关心，如果她甚至对那个男子已成为一个陌生的女人，那末，他为什么在她分娩之后还来帮助她呢？为什么还肯帮助她养育一个他甚至不知道是否屬于他自己的，而且他既沒有想生也沒有預料到他会生出来的孩子呢？洛克先生显然是把成問題的事情假定为眞实的事情，因为这里所要了解的并不是为什么男人在女人分娩以后仍然和那个女人繼續同居的問題，而是为什么在她怀孕以后仍然和她繼續同居的問題。性欲滿足后，男人就不需要那个女人，女人也不需要那个男人了；男人对自己的行动的后果，会漠不关心，甚至連一点印象都沒有了。男人和女人从此各人走各人的路，我們很难想象他們在九个月以后，怎么会还記得他們曾經相識过。因为这种記忆——即一个人能够記忆为了生殖行为而选择了一个对象——需要人类的悟性具有更大的进步或更大的敗坏（在本文中我已証明了这一点②），而这里所說的人，还处于动物状态，我們不能設想他的悟性会有这样的进步或敗坏。另一个女人，能和

① 嗣后，这一点成为"爱弥尔"書中的一个原則。在考虑到鍛炼兒童智慧之前，应先注意兒童生理上的发展。

② 参看本書第 104—105 頁。

那个男子先前認識的那个女人同样方便地滿足那个男子新的性欲要求；而另一个男人，也能够同样方便地滿足那个女人的要求，假定她在妊娠期間迫于同样的性的要求的話，而这种假定的眞实性还是値得我們怀疑的。假如在自然状态中，女人怀孕后，便不再有性的要求，則她与男人共同生活的障碍就会变得更大了，因为那时她不再需要使自己怀了孕的那个男人，也不需要任何其他男人。那末，在男人方面就沒有任何理由去追求同一的女人，而在女人方面，也沒有任何理由去追求同一的男人。洛克的推理便破产了，这位哲学家的全部辯証法終于未能使他避免霍布斯和其他一些人所犯的那种錯誤。他們所应說明的是自然状态中的事实——在这种状态中，人們都过着孤独的生活，一个人沒有任何理由和另一个人生活在一起，甚至或許这一些人沒有任何理由和另一些人生活在一起，而他們所考虑的却沒有超出社会的时代，也就是說他們沒有追溯到尙未建立社会以前的情况。自从有了社会，人們就經常有营共同生活的必要，而且每个人也常常有和另一个男人或女人营共同生活的必要了。

〔十三〕（第 90 頁）——語言的創設对于人类究竟有利或者有害，在这方面是可以进行一些哲学上的思考的，但我极力避免涉及这样的思考，因为人們容許攻击世俗錯誤的，并不是我，而学者們又太尊重自己的偏見，不能容忍所謂我的那些謬論。可是有的人为了維护眞理，有时候也敢于提出和多数人相反的意見，而人們并不認为是罪过，那末，我們就听听这些人的說法吧。

"如果人們摆脫了那么多的語言的混杂的灾害；如果人們习慣于唯一的一种意思表示方法；如果人們能够永远用符号、动作和手势来表达自己的意思，那末，人类的幸福也就会完美无缺了。而事实上，事物的进行却与此相反，我們通常認为愚蠢的那些动物，在这一点上，它們的

情形反优于我們，因为它們不假任何中介，便能够比我們任何一个人，特别是比那使用外国語言的人，都更迅速地、也許还更成功地表达它們的感覚和思想。”（伊薩克·沃西雨斯①：“論詩歌及韵律的特性”，第66頁。）

〔十四〕（第95頁）——柏拉图曾經指出，不連續量②和它的那些关系的观念即使在最微小的艺术上也是非常必要的，他从而很有理由地譏笑他同时代的著者們，因为他們竟認为“数”是巴拉麦德在特罗瓦被围时发明的。这位哲学家說道，就好象阿加麦农一直到那时候可能連自己有几条腿都不知道。实际上，我們認为，社会和艺术既已达到了在特罗瓦被围时的那种程度，人們不可能还沒有使用数和計算的方法。但是，在未获得其他知識之前，認識数的必要并不能使数的发明易于想象出来。数的名称，一被認識之后，就很容易說明数的意义，也很容易产生这些名称所代表的观念。但是要发明这些名称，就必須在設想这些同一观念以前，已經习惯于运用哲学的思考，并已熟練于从事物的唯一的本質上，而不依賴于任何其他概念来观察事物，这种抽象是很困难的、很形而上的、很不自然的。可是，沒有这种抽象，就永远不能把这些观念从这一种或这一类搬到另一种或另一类，数也就不会具有普遍性了。一个野蛮人能够分别地观察他的右腿和左腿，或者在所謂“一对”这一不可分的概念下，来籠統地观察它們，却总不会想到自己有两条腿。因为反映物体的那种表象观念是一回事，而确定物体的那种数的观念又是一回事。野蛮人甚至不能数到五，虽然当他把一个手掌平放在另一个手掌上面，他能注意到两手的手指恰恰相符合，但他却决不会想到两手的手指数目是相等的。他不会数他有多少手指正如同他不会数他

---

① 伊薩克·沃西雨斯（1618—1689年）：荷兰語言学家。

② 参看柏拉图著“共和国”，第7卷，第522d节。

有多少根头发一样。在使他明白了什么是数之后，假如有一个人告訴他說，他的手指和他的脚趾一般多，当他把两者加以比較的时候发現了那是眞的，他或許会非常惊訝。

〔十五〕（第 99 頁）——不应該把自尊心和自爱心混为一談①，这两种感情，无論按它們的性質或效果来說，都是迥然不同的。自爱心是一种自然的感情，它使所有的动物都注意自我保存。在人类中，由于自爱心为理性所指导，为怜憫心所节制，从而产生人道和美德。自尊心只是一种相对的、人为的、而且是在社会中产生的感情，它使每一个人重視自己甚于重視其他任何人，它促使人們彼此間作出种种的恶，它是荣誉心的眞正根源。

如果以上所述被人正确理解的話，我还可以說，在人类的原始状态中，在眞正的自然状态中，自尊心是不存在的。因为每一个人都把自己看成是观察其自身的唯一的观察者，是宇宙中关心自己的唯一存在物，是自己才能的唯一評判人，因之，以他所不能作出的互相比較为根源的那种感情，在他的心灵中萌芽是不可能的。由于同样的理由，自然人既沒有怨恨，更沒有复仇的欲望，因为这些感情只能从对于所受某种凌辱的看法中而产生。而且，因为构成凌辱的是輕蔑或侵害的意图，并不是損害本身，所以不会相互評价或相互比較的人，是永远不会相互侵害的，虽然他們彼此之間为了获得利益也会发生許多暴力行为。总之，每个人看他的同类，不过如同看另一种动物一样，他能从較弱者的手里搶夺猎获物，或者对强者放弃他自己的猎获物，但是，他只把这种掠夺看作是自然的事件，一点沒有傲慢或憤恨的情緒，而且除对成功或失敗的結果感到快乐或痛苦外，是沒有别的心情的。

① 斯多葛派已經把自然冲动和由意見而产生的感情区别开来。整个这一个注是为駁斥霍布斯的，因为霍布斯以荣誉心来說明自然状态中的战爭。

〔十六〕（第120頁）这是一件非常值得注意的事情：許多年来，欧洲人煞費苦心地想引导世界上各地的野蛮民族采取欧洲人的生活方式，他們縱然借助了基督教的力量，但至今連一个野蛮人也沒有被說服。因为我們的传教士有时能使一些野蛮人成为基督教徒，却总不能使他們变成文明人。任何东西也不能克服他們对于采取我們的习俗和按照我們的方式来生活所具有的那种无比的反感。而另一方面，我們在旅行紀事中到处都可以讀到，有一些法兰西人和其他欧洲人，自願地遁居在那些野蛮民族之中，在那里度过了他們整个的一生，不願意再抛弃那么奇怪的生活方式。我們甚至还可以讀到，有一些明智的传教士，当他們忆起他們在那么被人蔑視的民族中度过的安宁而天真的日子时，都还有一种惆怅的心情。如果这些可怜的野蛮人眞的象我們所認为的那样不幸，他們的判断力到底敗坏到怎样不可想象的程度，竟使他們始終拒絕模仿我們，使自己文明化，或者学会幸福地生活在我們之中呢？假如有人回答說：野蛮人沒有足够的智慧，来正确地判断他們和我們的生活状况的区别，那么我将答辯說：对幸福的評价，与其說是理性上的事情，倒不如說是情感上的事情。而且这种回答适足以更有力地反駁我們文明人，因为野蛮人的观念距离能够理解我們的生活方式固然很远，而我們的观念距离能够理解野蛮人对于他們的生活方式所感到的乐趣则恐怕更远。实际上，人們在进行了某些观察之后，就很容易看出我們一切事业都只趋向于两个目的，即：为了自己生活的安乐和在众人之中受到尊重。但是，一个野蛮人却很快乐地在森林中过他的孤独生活，或者打渔，或者吹着一只粗糙的笛子，他从不会吹出什么音調来，也不想学会吹出什么音調来，我們有什么方法来理解此中之乐呢？

人們曾有許多次把一些野蛮人带到巴黎、倫敦和其他城市。人們急于向他們夸示我們的豪华、我們的財富和一切最有用而最出色

的艺术：这一切对于他們只引起一种愚蠢的惊叹，可是他們絲毫沒有羡慕的心情。我还想起大約三十年前被人領到英国皇宮里的某些北美洲人的一个酋长的故事。为了送給这位酋长一件最能使他喜爱的礼品，人們把千百种东西摆在他面前，結果并沒有发現一件东西引起他的注意。我們的武器在他看来可能是笨重而不方便；我們的靴鞋使他的脚感覺疼痛；我們的衣服使他身体覚得很不舒服，他拒絕了一切。最后，人們看見他拿起一条毛毯，他好象很想用它把肩膀裹起来似的。人們立刻向他說："你至少承認这件东西的用处吧？"他回答道："是的，我覚得它差不多和一块兽皮同样合适。"如果他用这条毛毯去遮雨的話，也許他連这样的話都不会說呢。

或許有人向我說，每个人所以留恋于自己的生活方式，乃是由于习慣的緣故，因此习慣也阻止着野蛮人感覺到我們生活方式中的优点；从这种观点来說，习慣的力量使野蛮人留恋于他們的貧困，却比使欧洲人留恋于他們的安乐还要大，这至少应該是一件非常奇怪的事。但是为了給这种說法以一个无可置辯的回答，我不想引証人們徒然努力使其文明化的那些青年野蛮人作为我的論据，我也不想談人們曾想在丹麦加以教养，后因悲伤和絕望而全数死亡了的格林兰和冰島上的那些居民（他們有的是死于长期的忧郁，有的是想泅水逃回故乡而死在海中）；我只想引証一个业經完全証实的事例，提供欧洲文明的贊賞者来研究。

"好望角的荷兰传教士們曾尽一切努力，但从不能使一个霍屯督人改变其信仰。好望角总督方·德·斯太尔收养过一个霍屯督人，自幼就使人依照基督教的教理和欧洲的习慣来教养他。人們給他穿极华丽的衣服，教他学了許多种語言，他在各方面的进步也都足以报答人們对他的教育的关心。这位总督对他的才智，抱有很大的希望，派他跟一位专員到印度去。专員很重用他，派他办理公司的事务。专員死后，他又回到了

好望角。他回来后不几天，在拜訪几位霍屯督族人的时候，就决意拋弃欧洲式的装束，重新披上羊皮。他穿着这身新装，背着一个包裹，里面装着他先前穿的衣服回到城堡，他把这些衣服呈献給总督，并向他这样說：先生，求您垂鉴，我要永远放弃这种服装；我也要終身放弃基督教的信仰。我决意在我祖先的宗教、礼仪和习惯中生活和死亡。我向您恳求的唯一恩典，就是把我所戴的項圈和所佩的短刀送給我，为了对您的爱，我将永远保存这两件东西。不等方·德·斯太尔的回答，他馬上就逃走了。从此，人們在好望角便沒有再看見他。"（"旅行紀事"，第5卷，第175頁）

〔十七〕（第126頁）——也許有人反駁我說，在这样的混乱中，如果对于人們的分散沒有任何限制的話，人們与其一味地互相残杀，勿宁各自分散。但是首先，这些限制至少是地面本身的限制；如果我們考虑到由自然状态而产生的人口过多的結果，我們便可以推断在这种状态中，地球很快地就会被那些不得不实行群居的人們所布滿。此外，假使祸害来得很快，假使这是一朝一夕所发生的变化，人們是会各自分散的。但是，他們生来就处于枷鎖之下，当他們感到枷鎖的重量时，他們已經有了戴枷鎖的习惯，只以等待机会来摆脱它为滿足。最后，他們业已习惯于使他們不得不实行群居的千百种的便利，人們的分散，不象在原始时代里那么容易了。在原始时代，每一个人，除自己外，不需要任何人；如果他有所决定的話，是无須等待别人的同意的。

〔十八〕（第129頁）——德·維拉尔元帅講过这样一件事：在他的某次战役中，因为軍粮承揽人屡次詐騙巨款，致使兵士生活很苦，軍中不免发生怨言。他严厉地譴責了这个承揽人，并且威协他說，要叫人把他絞死。这个騙子大胆地回答道："这种威胁我是不怕的。我很愉快地告訴你，人們决不会絞死一个拥有十万銀币的人。"元帅天眞地接着說道："我也不明白这是怎么回事，虽然他己經有一百次

应当被絞死，可是实际上，他始終也沒有被絞死。”

〔十九〕(第143頁)——在文明社会里，賞罰上的公平即便是可以实行的話，这种公平与自然状态中严格的平等也是相对立的。由于国家的所有成員都应当按自己的才能和力量为国家服务，所以公民也应当按照他們的貢献受到提拔和优待。我們应当从这种意义上去理解伊索克拉特的一段文章①。在这段文章里，他盛贊古雅典人，因为他們已經善于区分在两种平等中哪一种是最有益的：一种是毫无差别地給予所有的公民同样的利益；另一种是按每人的功劳給以不同的利益。这位雄辯家还說，这些熟練的政治家們，一面摈弃了对恶人和善人不加任何区别的那种不公正的平等，同时，坚决拥护按照每人的功过予以賞罰的那种平等。但我在这里应当指出：第一，从来不曾有一个对恶人和善人不加任何区别的社会，无論这个社会腐敗到什么程度；其次，关于道德方面的事情，法律不能規定出一种相当精确的尺度作为官吏运用的准則，为了不使公民的等級或命运完全听憑官吏的支配，所以法律禁止官吏判断人的本身的善恶，而只許他判断人的行为的是非，这是很明智的措施。只有古代罗馬人那样淳朴的风俗，才能經得起监察官的监察；但是象这样的裁判所，如果今天还存在的話，很快就会造成社会的混乱。如何把恶人和善人加以区别，应当付之于公众的評論。官吏只不过是严正的法律上的裁判者；人民才是眞正的道德上的裁判者，也就是：最清廉的，甚至可以說在这一点上富有經驗的裁判者，这样的裁判者，人們或許可以欺騙他，却决不能腐蝕他。因此，公民的等級，不应該根据他們个人的善恶来决定（这差不多等于給官吏以任意适用法律的方便），而应該根据他們对国家的实际貢献来决定，只有根据实际的貢献才能做出更正确的評价。

① 参看“雅典最高裁判所”，第21节。

附录(一)

介紹卢梭《論人类不平等的起源和基础》*

[德]彼得·哥尔达美尔

"在所有写过著作的人士中，卢梭取得的成就最为巨大，最为显著。"这是亨利·曼在他的論文《精神和事业》里开头的几句話。我們細心审察卢梭的著作在十八世紀后半的社会生活和意識形态中所遺留下来的既深刻而又多样的痕迹，就可以在无数事例中看到那些显著的成就，卢梭的这些成就，——这里亨利·曼在1910年所写的話今天需要加以限定和补充——的确只是在后来才被馬克思主义經典作家的成就所超过。卢梭的《爱弥儿》对整个教育理論和教育实踐发生革命性的影响；通过《新哀洛伊絲》的范例，十八世紀資产阶級小說才达到了一种更高的美学境界，从而有可能更深刻地理解生活的現实，沒有《新哀洛伊絲》也許就不会有《維特》。在1760年以后的几十年里，沒有一个有文化修养的人，他的思想和感受不曾在某种方式上受到卢梭的影响，而在1789年的法国革命实踐中，卢梭的思想直接获得最深刻的决定性表現。

在法国启蒙思想家中，让·雅克·卢梭占有特殊重要的地位。尽管在他一生的后半期，他曾多次对自己思想的后果显出畏惧退縮，尽管他在《社会契約論》里并不把(形式上的)民主政体——自然也是正确

---

* 本文是彼得·哥尔达美尔为德意志民主共和国柏林建設出版社1955年卢梭此书德譯本所写的引論。我們譯附在这里，以供参考。文中譯名都和本书正文一致。文中引述正文的詞句，譯文略有不同。——譯者

地意識到它的內在矛盾——視为絕对最好的和最合理的政府形式：他的著作的一字一句都完全是为革命和資产阶級民主服务的。他所写的一切东西都是对他自己所屬的“第三等級”說的。凡是民間出身的人感到不明白的地方，卢梭就把它說得清清楚楚。他那慷慨激昂地陈述出来的关于人类社会产生的思想，充滿着强烈的愛憎感情。那些把思想表述的严密邏輯性和系統性看得比天才思想的大胆創見更为宝貴之輩，会指責卢梭所表述的观念条理不清和矛盾百出；历史却对卢梭的生平巨著早有定論；在法国大革命发展到頂点时雅各宾党人引证他的理論的时候，在1793年的宪法摘录他的理論中的句子作为宪法条文的时候，在群众拿起武器来实現全民意志的时候，那时就已对卢梭的著作作出了定論。

只有把历史对他所作的論断认識清楚，然后才可以、而且必須評論卢梭思想的不明确和种种矛盾；特别是在后来，各种不同的世界观和阶級思想意識把他曲解为自己的主要見证人：說什么他是启蒙运动的反对者；他既是重感情而反对理性，那末他就是浪漫派反理性主义的先驅者；形形色色的自然愛好者把他推尊为偶象来实現他們的或多或少是无害的雄心；有人甚至要对他貼上社会或国家的反对者这样的标签，而意大利法西斯主义居然要把这位坚决反对一切压迫人类和侮辱人类的他，說成是法西斯“集权主义国家”的保护人。怎么会发生这样的事呢？

我們已經指出过，卢梭的思想表述不是永远合乎邏輯的，他表述他的思想往往缺乏系統。就他的性情說，他远不是一个理論家，而是一个雄辯家——就这个詞的最好的意义說。他并沒有創造体系的意图；无論他的短篇論文或宏篇巨著，都是时事問題論著，虽然是出于一个統一的基本世界观，却完全是为了一定的目的而构思和論述的。他的議論大都不是經过长期思考的产物，而是对各种使他深深感动、

而时代又要求立即予以解答的問題作直接的热情洋溢的分析。他那撼动人心的热情奔放的文体，其根源就在这里；他的著作过去曾經遭到許多誤解，而直到今天仍然还遭到許多誤解，其原因也是要在这里去寻找。几乎沒有一个重要的术語，卢梭不是用在两可的意义上的，而同样一个概念，他却用不同的詞句来表述。这是細心閱讀他的书的人到处都可以察觉到的。（因此他的著作的任何翻譯都会有問題，这点只是順便在这里提一提。）

还有一点需要說的：正如恩格斯曾經指出的，卢梭的思想，按其本质說，是辯证的。如果人們懂得这一点，那末有些仿佛是无法解決的正題和反題的二律背反，就会变得富有意义而自成条理，并且毫无困难地可以得出合題。如果人們把这位个性坚强的思想家的各个論点脫离它們的相互联系来看，如果人們閱讀他的著作时沒有經常地思考，他是从哪种意識形态的立場出发的，簡言之，他是在替誰說話，那末，不难理解，就必然会发生可怕的思想混乱。要认識卢梭是站在誰的一面，要想把卢梭的理論作为統一的整体来理解，最好的和最稳妥的方法，就是认眞研究已經显然具有这个理論的那部著作：《論人类不平等的起源和基础》。

*　　　　*　　　　*

在《論不平等》这部著作发表以前四年，已經就有另一部著作《論科学与艺术》奠定了卢梭的声誉。这篇論文是为第戎学院的征文而写的，征文題目是《論科学与艺术的复兴是否有利于敦風化俗？》。卢梭对于这个問題作了否定的答复，他在一篇論当代社会文化的論文里論证这一点。大多数讀者确是看出了作者的勇敢坚决的立場；他們称贊了作者观察問題的方式和文体的独創性，但对这篇文化批評論文里所讲的否定現存社会制度这一点，却是同授予作者奖金的第戎学院的評判員一样，他們似乎很少察觉出来。

第二篇論文也是由于这个学院的征文而产生的。征文题目是："什么是人类不平等的起源，它是否为自然法所认可？"卢梭写出《論不平等》这篇論文来应征。这第二篇論文不但篇幅远比第一篇来得大，而且作者的各种观点也表述得更为明确和全面。卢梭这次却沒有获得第戎学院的奖金，这似乎也是并不奇怪的。

在同时代人对这篇論文的評論中，特别值得我們注意的是德国人的第一篇評介文章，它发表在 1755 年 7 月 10 日的《柏林特权者报》上，系出于莱辛(G. E. Lessing)的手笔。我們知道，当时这位德国启蒙运动的未来代表刚刚写成他的市民悲剧《莎拉·薩姆潑逊女士》(Miss Sara Sampson)，他对卢梭这部著作理解得比大多数法国批評家高明，这点不但是值得注意，而且是具有极其重大的意义。莱辛在評論里写道："我們得再一次感謝第戎学院的任务，它让卢梭先生把他的对人类不平等的起源和原因的意見告訴我們；我們对这篇論文最簡单的看法是，不是就它的表述形式說，而是就更多的方面和更本质的問題說，它应当得到和第一篇相同的評价，而他的第一篇論文是完全无愧于获得学院的桂冠的。卢梭是看不起那些想使人类更有品德的大道理的，但現时人类中間习見的不平等显然同样也不能得到卢梭的保护。他处处显出是个具有卓識的哲学家，他对任何偏見，尽管这些偏見还是受到人們普遍同意，一概不予承认，而是勇往直前地追求真理；他不管那些虛假真理，他决心要使虛假真理随时随地向真理低头。他的赤心参加了他的一切思辯观察，因此，他所說的話同无节操的、自私或炫博使他成为智慧大师的詭辯家慣常說的話完全不同。"

人类不平等的根源，按照卢梭的意見，是在社会里。他在論文的开头固然是区分为自然的(生理的)和政治的(倫理的)不平等，但在他研究的过程中，自然的不平等对他却变得完全不重要。和所有自然法学者一样，卢梭也是从"自然状态"討論起，人类在通过一項契約

建成他們的社会制度或政治制度——这两个概念还沒有明白区分开来——以前，一直都是在这种自然状态中生活的。我們在进一步考察这个“社会契約”以前，必須先对这篇論文的第一部分所討論的自然状态稍稍有所认識。

托馬斯·霍布斯把自然状态理解为“大家互相残杀的战爭”，卢梭和他的看法相反，他和約翰·洛克一样，认为自然人是人們可能設想的最和平的人。保全自己和怜憫心是“自然人”或“野蛮人”的唯一的心理激动。但这种絕对和平的状态当然只是在連极簡单的共同生活形式都沒有的时候才能存在。那些为了圍猎或共同防御野兽等等自发地产生的純然是为救急的合作，以及为滿足性本能的結合，当目的一經达到，也就立即重又解体了。把事情作出这样的理解，不但卢梭如此，所有自然法理論家也都是这样，他們不知道人类的起源，对于“劳动在从猿到人轉变过程中的作用”（恩格斯）毫无概念，更談不上对原始社会进行眞正的研究。卢梭的“自然人”不是通过劳动、而是通过自我完善的能力，才同野兽有所区別，我們今天知道，这是一个純粹虛构。但是，由于这点理由，就把卢梭对自然状态的描述一概斥为是陈旧的或无意义的，那是根本錯誤的。《論不平等》这部著作不是自然科学教科书或历史教科书。卢梭自己曾一再指出，他不是想要說明已經发生了什么，而是想要說明可能会发生什么。启蒙思想家常常只是在抽象的法学范疇中思考，因此他們总是就大都是虛构的事件或过程来闡明这些范疇。把这部著作中全部历史問题上的或科学上的錯誤指出来，这是旣容易却又很愚蠢的。卢梭自然也是不能避免他那时代的錯誤見解和偏見。他是够忠实的，凡是他不能找到問題的答案的地方，也就公开承认这一点。这里只举他对語言的解釋为例，語言同思維的联系，卢梭是正确认識到的，而語言的产生和发展，对他却必然是一个謎，因为他只能想象語言是在“协議”的

基础上产生的。

比上述这些細节远为重要的，乃是作为这部著作的第一部分的基础的那个思想：人就其天性說是善良的。这句話里所表述的不止是一种人道的、仁慈的自白；这个論点是同基督教关于人是有罪孽的学說直接对立的。人本是善良的这个句子当然要补充上另一个句子，意义才能完全：当人变成社会性的，人就变得邪恶了。但这是怎样发生的呢？这部著作的第二部分解答这个問題。

*　　　*　　　*

自然状态根据一項契約过渡到社会，这是自然法中极常見的一种理論。在早期的德国自然法理論中，在阿尔杜秀斯（Althusius）、康林（Conring）和普芬道夫（Pufendorf）的著作中，神的意志（大部是自然神論的）被看作是国家和社会形成的間接原因。他們的論点是，神把自然状态作了这样的安排，結果它必然会有社会契約。在这个問題上第一个抛棄神媒說的，是荷兰人格老秀斯（Hugo Grotius），他把人类的社会性（appetitus socialis）看作是社会形成的原因；在德国贊同这种說法的是托馬秀斯（Thomasius）。卢梭却不承认人类的社会性这个說法是正确的，他认为这个說法和霍布斯把自然状态描繪为人类普遍互相畏惧同样很少有什么价値。正如前面已經說过的，保全自己和怜憫心乃是“自然人”唯一的心理准則。卢梭虽然是有点承认基督教，他虽然是同唯物主义者对立的，但他却坚决不利用宗教的或形而上学的种种理論来帮助他闡明他的社会发生的学說。社会和国家产生的最終原因，同时也是不平等产生的直接根源，是完全尘世的和极其現实的：私有財产的占有。

“誰第一个把一块土地圈起来并想到說：这是我的，而且找到一些头脑十分簡单的人居然相信了他的話，誰就是文明社会的眞正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟濠，并向他的同类大声疾呼：

‘不要听信这个騙子的話，如果你們忘記土地的果实是大家所有的，土地是不屬于任何人的，那你們就要遭殃了！’这个人該会使人类免去多少罪行、战爭和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！”这部論著的第二部分就是以这段話开头的。卢梭不是把私有財产的占有理解为偶然事件或某一个人专断的行动，这一点从紧跟在上面这段引文后面的一段話明白地可以推断出来：“但是，很明显，那时一切事物已經发展到不能再像以前那样继續下去的地步了；因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的。它是由許多只能陆續产生的先行观念演变而来的。人类在达到自然状态的終点以前，已經有了很大的进步，积累了很多技能和識見，并把这些技能和識見一代一代地傳授下去。”实际上第一个私有制并不是开始于占有土地，而是占有牲畜，不是貧和富的区别，而是占有的主人和一无所有的奴隶之間的区别，規定着第一个阶級社会的性质，除了这两点以外，那末，这似乎是惊人的：卢梭是以多末敏銳的眼光看出了人类不平等的原因。

在卢梭的观念里，不平等的第一阶段，其特点是財产权的确立和由此而造成的“富人和穷人的不平等”，然后是不平等的第二阶段，这时由于“权力机关的設置”，就产生“强者和弱者的不平等”。“权力机关”是通过一項社会契約而建立的。

我們在前面曾經說过，自然法里国家和社会这两个概念还沒有明白地区分开来。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》里写道：“国家乃是社会发展到某一阶段上的产物；国家乃是这种社会已經陷于自身不可解决的矛盾中分裂为不可調和的对立而又无力掙脫这种对立之承认。为了使这些对立，这些經济利益相互矛盾的各阶級，不要在无益的斗爭中互相消灭而使社会同归于尽，于是一种似乎立于社会之上的力量，似乎可以緩和冲突而把它納于‘秩序’之中的力量，便成为必要的了。这个从社会中发生、而又高居于社会之上而且日

益离开社会的力量，便是国家。"① 卢梭所説的"权力机关的設置"，不是指建立社会，而是指建立国家，这点似乎沒有多加解釋的必要了。因此，在这一点上我們大可用国家契約这个术語来代替社会契約。

为了正确理解这个契約的內容，这里再拿霍布斯的国家学説来作比較是合适的。这位十七世紀英国資产阶級利益的代表宣称，人类由于害怕"大家互相残杀的战爭"，害怕无法律的、无政府的自然状态，才同意签訂国家契約的；契約一經签訂，他們就得自願地永远把主权——从而也就是他們的自由的基本部分——交給国家首領。（至于这个統治者叫做君主或是执政官，霍布斯认为是无大差別的。）卢梭的学説却是完全不同，人会放棄他的自由这个思想，他是不能容忍的。在一篇反对普芬道夫学説的論战文章中，他把放棄自由称为"对自由和理性的侮辱"。他爭論道（这里他援引錫得尼〔Algernon Sidney〕所論证的人民主权学説），国家权力是永远不能授予任何个人的。国家契約是立宪根本大法，"国家全体成員无一例外地都要受它約束"。国家設置官吏乃是为了监督大家遵守这个根本法。"这些官吏的权力及于为了遵守这个宪法所必要的一切，但却沒有权利来变更这个宪法。"

由于国家契約的性质，只是当契約的所有签訂者都遵守契約規定的条件，它才是不可变更的。但是，卢梭把契約的締結理解为完全有同等权利的訂約者之間的私法行为，他就必然要陷入一种矛盾，授予其任务原为监督契約条件的执行的"权力机关"以一种权力，而这种权力本身并不是契約的組成部分。在这个地方，这位始終不渝的自然法学説的捍卫者也不能不乞灵于"神的意志"来遮掩他那进退两难的窘态。

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社 1961 年版，第 163 頁。

当不平等的第三阶段、也就是最后阶段来到的时候，当“合法权力轉变为专制暴力”，而人分成“主人和奴隶”互相对立的时候，国家是神批准的这个説法立刻就站不住脚。統治者濫用授予他們的权力，这就違反契約規定的条件，使契約不能发生合法效力。上层的赤裸裸的暴力激起下层用暴力来抵抗：“这里是不平等的頂点，这是封閉一个圓圈的終极点，它和我們所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正因为他們都等于零。臣民除了服从君主的意志以外，不知有什么法律；君主除了凭自己的喜怒行事以外，也不知有什么法律。这样，善的观念，正义的原则，又重新消失了。一切又都得听从强者的权力任意支配，因而也就产生一个新的自然状态。这种新的自然状态当然是和我們曾由之出发的那种自然状态不同，后者是純洁的自然状态，而前者乃是极度腐化的結果。在其他方面这两种状态則很少有什么差别。建立政府的契約已被专制制度破坏而完全丧失效力，因此暴君只在他是最强者的时候，才是主子；当他被驅逐的时候，他是不能抱怨暴力的。以廢黜或絞杀暴君为結局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命財产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着。”

恩格斯在《反杜林論》里对《論不平等》这部著作作了富有启发性的分析时，特别着重指出卢梭思想的辯证性质。他先論述卢梭的人和其他动物的区别只是在于人有趋于完善的能力这个思想，然后写道：“这样，卢梭就看到了不平等的产生是进步。可是这种进步包含着对抗，它同时又是退步。…… 文明向前进一步，不平等也就向前进一步。随文明一起产生的社会为自己建立各种的机构，轉变为同它們原来的使命相反的机构。”① 这种发展产生的后果，正如我們已

① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社1960年版，第143—144頁。

經看到的，乃是所有的人都受专制暴君压迫。恩格斯继續写道，"这样不平等又重新轉变为平等；可是不是轉变为沒有語言的原始人的旧的自发的平等，而是轉变为更高級的社会公約的平等。压迫者被压迫，这是否定的否定。"①

卢梭的这部著作，正如恩格斯說的，"可說是精采地显示了自己的辯证的起源"，② 它不但是对人类只是在上帝面前才是平等的那种基督教封建学說进行思想斗爭的武器，同时它还包括法国資产阶級的革命口号"平等、自由、博爱"。法国革命爆发以前三十五年，让·雅克·卢梭就不但已經认識到革命的必然性，而且在哲学上予以論证，在法理上证明革命是正当的。

* * *

《論不平等》这部著作曾遭許多同时代的批評家完全誤解。最为人們所熟知的是伏尔泰在 1755 年 8 月30日給卢梭的那封譏諷的信，信里把这部著作說成是"反对人类的书"，說是人們讀了这本书以后就很想用四脚爬。在十六到十八世紀法国的文学作品中——而且不但在一些旅行記里，就是在蒙戴尼等作家的作品里，甚至在伏尔泰自己的作品里（例如在他的短篇故事《天眞》里）——常常借野蛮人、"自然人"之口来对封建制度形形色色的現象进行批評，伏尔泰对卢梭的这种批評就尤其使人感到惊異了。波兰文艺批評家让·科特 (Jan Kott) 在他的論笛福(Defoe)和斯維夫特(Swift)的論文里指出歌頌野蛮人和公民解放之間的联系以后写道："善良的野蛮人已成为勤劳、节俭、誠实的公民家庭的模范。关于善良的野蛮人的神話，表述了公民風俗中保持的人类生来是善良的这种信仰，表述了自己的无罪和同貴族的阴險、腐化、奢侈淫靡相对立的那种新的感觉的欢乐心情。公

① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社 1960 年版，第 144 頁。

② 同上，第 143 頁。

民就是卢梭笔底下的自然人。让·雅克因此也就成为雅各宾党人的偶象。”如果卢梭的歌頌“自然人”还是要遭到許多同时代人的誤解或引起譏諷和責难，其原因主要在于他們把卢梭原本是作为一种形象的話，按字面来理解。卢梭从来沒有认为回到自然状态是可能的，甚至是值得欢迎的事。不是自然状态，而是社会形成的时代，也就是“人类的技能大大发展”的时代，他才认为是人类的幸福时代；“因为它不像原始状态的那种怠惰魯鈍，也不像我們的自私那种愚蠢的爭竞，而是保持着正确的中道”。但是，这个时代也是一去不复返了。

卢梭的歌頌自然絕对沒有从社会逃避的意思。他的观点在过去和現在所遭到的絕大部分誤解，都是由于对他的自然观缺乏理解。尽管由于各种变体和意义色彩的偏离，使得卢梭的概念內容个别地說常常沒有确切的定义，但自然和理性这两个詞，用在最一般的意义上，它們終究是同义詞，这是不容爭論的。凡是自然的，它就是善良的，也就是說，它是符合人类的使命的；凡是符合人类的使命的，它必然也是理性的，只有这样理解，理性这个詞根本才有意义可言。

只有认識《論不平等》这本书的眞义，才能正确理解卢梭的主要著作《社会契約論》和《爱弥儿》，这两部巨著也可以說是这本早期著作的补充和继續。这里不是对这三部著作进行詳細比較論述和分析它們的发展綫索的地方，但有一个重要思想，至少是值得一提的。

《社会契約論》里所讲的国家契約的基础，不只是一种全体签約者的协議，当个人联合成为一个国家，他們的思想意識里就要发生极重要的变化：他們的个人意志将服从普遍意志。“所有的人大家都要把他們的人身和他們的全部力量置于作为最高領导的普遍意志的支配之下；所有的人作为整体接收每一个成員作为不可分的整体的組成部分”。普遍意志同所有个人的意志的关系，正如整体同它的各个組成部分的关系一样。普遍意志是一种新的在质上更高的范疇，是

不可分的和不可割的人民主权的基础和前提，是人民意志在眞正的平民民主中的表現。普遍意志不容許像洛克和孟德斯鳩所主張的那样把国家权力分割开来。

同样，卢梭的教育学也只有同他的政治学說紧密地联系起来看，我們才能理解。教育青年是为培养他們认識当国家公民（citoyens）的未来任务。“这里的問題不是在于搞出一个野蛮人并把他打发到凄凉寂寞的树林里去”，——在《爱弥儿》的第四部里这样写道，“这里的問題却是在于，爱弥儿在人間的扰攘紛紜中不致于被他自己的喜怒激情和人类的偏見牵着走。他应当用自己的眼睛来看，用自己的心来感受，人世間除了他自己的理性以外，沒有一种力量可以支配他。”

最自然的和最合理性的政府形式，在卢梭看来，乃是平民民主政体。他对任何代議制宪法都是非常怀疑的。“英国人民以为自己是自由的，他們是大大地弄錯了，他們只是在国会选举时是自由的”，他在《社会契約論》的第三部里这样写道。基于同样的理由，他是反对疆域大的国家的，在疆域大的国家里，全体人民大会是行不通的。他在《社会契約論》的扉頁上在自己的姓名下面写上“日內瓦公民”那种驕傲，乃是基于这种意識，他是生在这样一个国家，他相信在这个国家里，他的平民民主政体会得到实現。

1536 年的日內瓦宪法規定，所有一切重要国家事务都应由全体公民大会（conseil général）决定。随着时間的推移，这个城市的貴族越来越不让其他公民参与国家政事。1707 年那次人民起义被鎮压下去了，起义的領袖皮埃尔·弗蒂奥（Pierre Fatio）被枪决了。1734 年和 1737 年发生的两次新的人民起义——后一次起义时卢梭自己在日內瓦——取得了胜利。1738 年宪法重新規定公民大会的各項最重要的权利。

卢梭在他的《論不平等》这部著作前面写的献詞，以及他在1754年来到日內瓦，要求恢复他在十六岁时由于改信天主教而丧失的日內瓦公民权，都要同他的故乡城市的历史斗爭联系起来看，才具有重要意义。后来在日內瓦人們也把他写的《爱弥儿》焚毁，并且拒絕給予他居留权利，他才放棄他在过去一度认为它的宪法"同自然法最相近并給社会带来最大福利的国家"的公民权。

* * *

在《反杜林論》的引論初稿里，恩格斯写道：启蒙思想家所曾梦想的"这个理性的王国"，不是别的，正是"資产阶級理想化的王国……；理性的国家，卢梭的'社会公約'，在实踐上已經成为、而且只能成为資产阶級的民主共和国"。① 在資本主义社会的发展过程中，由于阶級矛盾日趋尖銳，資产阶級就越来越少提到卢梭的国家学說。民主的普遍意志和自由的国会制度的綱領很不相合。在帝国主义时期，卢梭的极精美而深刻的思想成为反对資产阶級統治的武器。資产阶級革命时代偉大先驅者的遺产已轉入唯一能够創造眞正民主的前提的那个阶級的手中。无产阶級一定会实現让·雅克·卢梭所渴望的事：它会消灭人类的不平等，也就是敌对阶級的紛爭，并使不平等的制度永远不可能重新建立。

（梅溪譯）

① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社1960年版，第14頁。

附录(二)

让·雅克·卢梭和他的人类不平等起源的学説

普列汉諾夫

I

让·雅克·卢梭是十八世紀法国文学最卓越的一位代表人物。他是一个天才的作家。这是大家公认的，也是在他誕生两百周年紀念的时候再一次用各种不同的方式重复过的。但是他的天才究竟表現在什么地方呢？对于这个十分自然的問題，在为今年六月的紀念庆祝活动所写的許許多多书籍、小册子、大小論文和短評中，很难找到稍微滿意的回答。大多数用书面和口头論到卢梭的人都认为，我們現在不能同意他的思想，不过我們还是应該紀念他，因为这些思想叙述得非常好。这很象有个什么人說过的話：我們尊敬普希金是光輝的詩匠。但是說某某作家是光輝的詩匠，还远不等于說他是偉大的詩人。同样，承认特定时代特定的政論家是卓越的文章家，还不等于承认他是偉大的作家。作家的偉大不是用他們文章風格的美来衡量的：凡是用笔很好地叙述出偉大思想的人都是偉大的作家，正如凡是用嘴很好地叙述出偉大思想的人都是偉大的演說家一样。况且最好的風格当它不再是一种表現具有重大意义的內容的形式的时候，也会很快变成矯揉造作的东西，即成为不好的东西。这不但在文学上是正确的，而且在艺术上也是正确的，大家知道，艺术作品也有其本身的風格。为什么米开朗琪罗的学生們无論在繪画方面或者在雕

塑方面都只能創造极其平庸的作品呢？原因很簡单：他們掌握了自己的天才老师的風格以后，不能提高到使这种風格得以产生的那些深刻的內心感受的境界。因此这种風格在他們那里很快就变成了一种滑稽可笑的东西，虽然，毫无疑問，这种風格在米开朗琪罗本人那里是光輝燦烂的。这位天才的佛罗倫薩人大概預見到了等待着他的輝煌風格的命运。他跟同时代那些对他处理材料的技巧感到惊奇的人說过："我的知識造成一大批无知的人。"这些話初看起来离奇古怪，却表明了对事物的深刻理解。

不过我們回头来談卢梭吧。下面我們会看到，現今駁斥卢梭思想的絕大多数批評家和政論家，对卢梭采取否定的态度，并不是出于理論上的考慮，而是出于实踐上的担忧。于是我們深信，这些批評家和政論家之所以駁斥这些思想，原因不在于思想的內容，而在于批評家和政論家本身的社会同情。这种信念当然不妨碍我們承认，就純粹理論上的考慮說，卢梭的許多思想在我們的时代不能认为是令人滿意的。它們在很多方面已經过时了。这是事实。但是只尊敬卢梭是光輝的文章家，毕竟是非常奇怪的。要知道，例如亚里士多德在自己的《政治論》中发揮的那些思想也很过时了。可是誰会因为这种无可怀疑的情况而想到要假定亚里士多德《政治論》的意义現在对我們說来只在于它的文体呢？……

一切都在流动，一切都在变化。随着特定国家的社会关系的改变，体現这些关系的思想也在改变。表現那些已經不再存在的关系的思想，不能不是过时的。然而就是过时的思想，按其意义說，并不都是一样的。其中也有重大的思想、普通的思想和渺小的思想；有深刻的思想、平庸的思想和完全肤淺的思想。此外也有这样一些思想，这些思想甚至在当时就是不正确的，换句話說，剛产生出来就过时了。由此可以得出結論說，即使我們发現过去某一个历史时代的特

定作家的思想是过时的，我們还不能据此确定这思想的相对重要性。为了給这些思想以正确的評价，我們必須弄清楚，使我們发生兴趣的那个作家的对他的时代来說已經过时的思想究竟是什么。那时也許会发現，这些思想在当时不但是新鮮的，而且也是很深刻的，甚至簡直是天才的。那时我們就应該承认，說出这些思想的人是天才的，甚至根本不顾及他的文体。在文学作品中，文体当然是很重要的事情。但是如果这个作家說出了天才的思想，纵然用的是不很好的文体，也还得承认他是天才的。

卢梭的情况正是这样。不用說，他叙述自己的思想时具有非同凡响的才华，这使得对他抱有成見的讀者感到惊異，甚至在某种程度上征服了他們。这当然是很大的优点。但是即便根本沒有这个优点，即便卢梭的論文和书籍叙述得根本不出色，只要其中表現的思想是卓越的，問題仍然沒有改变。如果我們不得不回答"这些思想对自己的时代来說是天才的"这个問題，那么我們就必須承认，纵令卢梭的叙述沒有才华，他仍不失为一个天才的作家。

这里应当再补充一点。在分析任何理論著作时，——而我們在此地正是討論卢梭的理論著作，——只考虑其中包含的思想和叙述这些思想的方式是不够的。在这里，还絕对必需考虑某个第三种东西，这就是研究的方法。方法，这是用来发現眞理的工具。它所以重要，不在它本身，而在于利用它可以做出一些結論，正象在物质生产領域內，工具之所以重要不在工具本身，而在于利用工具可以得到一些必需的物品。而且在物质生产領域中，特定工具带来的利益，是由实际使用工具而能获得的那些物品的总和决定的，并不是由单独拿出的其中任何一种物品决定的。同样，在精神劳动領域內，特定方法的优点也取决于应用此种方法的研究者得出的所有那些正确結論的总和，并非取决于其中任何一个結論。所以我們完全可以設想这样一

种情况：作家特别有力地显示出自己的天才，恰恰是在他得出錯誤結論的时候。这种情况，例如在俄国社会思想史上就可以找到。当别林斯基在一篇关于波罗丁周年紀念的論文中得出了不正确的結論的时候，他就表現出自己是一个特别深刻的思想家。这类事情是不值得大惊小怪的，正象射手即便使用很好的枪，也并非永远都命中目的。然而，如果用很好的枪射击可能失誤，而用弓射击却很可能命中目的，那么由此完全不应該得出結論說，用任何东西射击：用完善的枪或者用太古的弓，都是一样的。和弓比較起来，枪毕竟利害得多。同样的道理：虽然掌握更現代的研究眞理的方法可能犯錯誤，而利用比較落后的方法却可能达到正确的結論，但这还是完全证明不了方法的意义很小。和比較落后的方法相比，更現代的方法毕竟更有成效些。如果发現更現代的方法的作家本人，并非始終都善于无誤地实际运用此种方法，那么这还是不会取消发現这方法的重要意义。继他而起的人們，不但会依据他的新方法改正他的失誤，而且一般說来，他們对科学作出的成績会比他們过去利用成效較少的旧方法所作出的成績大得多。因此，发現更完善的方法的人，其功績終究是很偉大的，尽管他有个别錯誤。因此我才說，分析理論著作时，只評价其中包含的思想和叙述这些思想方式是不够的，还应当考虑到作者用来得出自己思想的那个方法。方法的正确可以綽綽有余地补偿个别結論的錯誤以及叙述的平淡无味。

至于卢梭，則正如上文已經說过的，他的光輝的叙述才能決沒有引起任何爭論。长篇大論地来談論这一点是完全无益的。而卢梭借以得出自己的那些虽然現已过时的思想的方法，却不是这样。对于这个方法，过去和現在都很少談到，——几乎完全沒有談。而它却值得給以最大的注意。

这篇文章的任务也就在于从方法論的观点評价卢梭的功績。

II

要解决任何任务都必需有一定的材料。我到哪里去找材料呢？我首先是也主要是从卢梭的人类不平等的起源学說入手。这个学說主要是在我們的作者为了回答第戎科学院1753年提出的問題而写的著作中加以叙述的，这个問題是：人类不平等的起源是什么？人类的不平等是否为自然法所认可？(Quelle est l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?)

卢梭在自己的《懺悔录》中說明，他是怎样思考这部著作的。他上圣日尔曼去过一个星期，在那里全部时間都是在森林中度过的。

“我在那里探求过，我在那里发現了原始时代的景象，我大胆地描繪了那个时代的历史的輪廓；我揭露了人間无聊的謊言；我敢于赤裸裸地揭示人們的本性，彻底研究歪曲这本性的时間和事物的进程，并把人造的人（卢梭所說‘L'homme de l'homme'）同自然人加以比較，指出人的所謂完善化乃是指出人类災难的眞正根源。我的灵魂被这些卓絕的默想所激发，上升到神的境界。在那种境界中，我看到，我的同类由于固执成見而走入迷途，朝着錯誤、不幸、罪恶的方向行进。我于是用一种微弱的声音向他們喊道：‘你們都是毫无道理的人，你們不断地埋怨自然，要知道，你們的一切苦难都来自你們自己！’”

十分明显，在圣日尔曼森林里漫步和使灵魂上升到神的境界时，是不能研究原始人的。要了解原始时代人类文化的景象，只有敏感的灵魂的热情是不够的；至少需要有一些关于野蛮部落生活条件的知識。因此再沒有比嘲笑卢梭和宣布他得出的結論都是最純粹的虛构更为容易的了。其实，早从伏尔泰时代以来，很多人就是这样做的。

伏尔泰就說过这样一句俏皮的話：卢梭使他产生了用四只脚跑进森林去的欲望。不过，实际上，《論人类不平等的起源和基础》(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)有可笑的东西，也有更为天才无比的思想。当然不用說，我們的作者所拥有的关于野蛮部落生活的知識总量是不大的。一般說来，十八世紀的人很少了解这些部落。不过当时对这些部落也已經知道了一些东西。近代偉大的地理发現产生了十分丰富的游記书籍，作家們說明原始文化时就从这些书籍中吸取材料。但是，当这些作家絕大多数在自己的論述中完全滿足于历史唯心主义观点的时候，卢梭却是感到历史唯心主义不能令人滿意的少数特出人物之一。

当时有一个十分流行的、用极其精练的形式表述历史唯心主义基本观点的公式，这个公式就是：c'est l'opinion qui gouverne le monde（意見支配世界）。何謂意見呢？修阿尔回答說："我所謂意見是指民族內部流行的全部眞理和謬誤的結果；这結果决定着民族的判断、民族的褒貶、民族的愛憎、民族的風尙和习慣、民族的优缺点，一言以蔽之，决定民族的性格。正是这种意見支配着世界。"① 而这就是說，支配世界的意見的基础乃是"民族內部"流行的眞理和謬誤的一定的总和，亦即观点是人类社会中发生的一切事物的最后原因。凡是持这种观点的人，如果要設想和了解原始文化的历史，首先就应当弄清楚"自然人"的观点是什么。而卢梭懂得，假使认为人們的观点是社会发展最深刻的原因，则这些观点本身的产生还是完全不可能說明的。他說，人們在把野蛮人看成人以前，就使野蛮人变成哲学家，他又特别中肯地指出这种研究方法所固有的邏輯錯誤在什么地方。如果原始人因为他們有这样一些社会理想而沒有别的社

① 修阿尔：《文学的混合物》，巴黎共和历12年法文版，第3卷，第400頁。

会理想就互相約定这样一些关系而不是别的关系，那么用卢梭的話来說，这就意味着，原始人利用了本身只是逐漸产生也只是由于社会組織才产生的那种教育来組織自己的社会①。卢梭发現，研究过关于人的自然状态的种种問題的作家，完全沒有从应有的角度追溯到这种状态。"有些人毫不犹豫地設想，在自然状态中的人，已有正义和非正义的观念，但他們却沒有指出在自然状态中的人何以会有这种观念，甚至也沒有說明这种观念对他有什么用处。另外有一些人談到自然权利，即每个人所具有的保存屬于自己的东西的权利，但却沒有闡明他們对于屬于一詞的理解。再有一些人首先賦予强者以統治弱者的权力，因而就认为政府是由此产生的，但他們根本沒有想到在人类脑筋里能够存在权力和政府等名詞的意义以前，需要經过多么长的一段时間。总之，所有这些人不断地在讲人类的需要、貪婪、压迫、欲望和驕傲的时候，其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了；他們論述的是野蛮人，而描繪的却是文明人。"②

我們很快就会看到，这个在卢梭心目中如此重要的文明人(l'homme civil)与野蛮人 (l'homme sauvage)的对立，在他那里具有怎样特殊的、而且就其本身說是极其重大的、虽然远不是始終正确的意义。不过首先我要請讀者同我一起研究一下对"哲学家們"的那些指摘，这些指摘再好不过地說明了卢梭方法的特点。

有一些哲学家假定，在自然状态中每一个人都有权利保持屬于他的东西。但是我們的作者問道，在自然状态中屬于人的东西究竟是什么呢？特定事物之屬于特定的人，是以私有制度为前提的。我們有沒有权利假定自然状态中有私有制呢？要是有，那又是从哪里来的呢？有些人认为私有制的产生是由于原始人认为它有益，于是

① 《論人类不平等的起源和基础》，《前言》，国家图书館法文版，第 23、25 頁。

② 見本书第 71 頁。

这些人任意地和錯誤地把原始人想象为按照自己的理論信念建立自己的生活的思想家。同时他們忘記問問自己，在私有制未产生以前，人們怎么能够相信私有制可以带来利益。在討論自然人时硬說自然人有正义和非正义的观念的那些哲学家，也犯了同样的錯誤。什么是正义呢？罗馬法学家們說过：所謂正义就是把屬于每个人的东西还給每个人。但是这又使我們回到在自然状态中屬于人的东西究竟是什么这个問題上。卢梭公正地指出："要把各个人的东西返还給各个人，是以每个人能有一些东西为前提的"。① 最后，体力上强者对弱者的优越是一回事，而統治者对他們所統制的那些人的政权則是另一回事。在自然状态中，一个人当然可以有比另一个人更大的体力。卢梭不想否认这种情况。但是，第一，他发現，当研究者們力图了解人們之間体力上的不平等会引起什么結果的时候，他們却描述了以財富为基础而不是以体力不平等为基础的文明社会反映出来的情景，这就是說，他們还是把文明人同自然人混为一談了。第二，他在这里也看到，唯心主义历史观用社会政治**概念**发展的进程来說明社会政治**关系**的发展进程是毫无根据的。他指出，在人們产生政府和权力的概念以前，是需要經过很多时間的。这些概念从哪里来的呢？很清楚，要产生上面两个概念在人們中間就必需存在这种关系，而这种关系的起源不可能用这两个概念来說明。

所有这些完全正确的看法迫使我們的作者把自己的思想用到另一条路上去。他坚决否认自然人是用自己的观点指导自己的行为的聪明人。② 的确，他在《論人类不平等的起源和基础》中也承认，"由于人类能力的发展和人类智慧的进步"(développement de nos facultés

① 見本书第 123 頁。

② 本书第 155 頁。

et des progrès de l'esprit humain)[①]，不平等才成长和巩固起来。但是問題正是在于智慧的进步和能力的发展在他的心目中并不是社会发展最主要的原因，即不是比其他一切原因更为深刻的原因。他认为自己研究的目的在于确定是些什么条件引起了人类智慧的进步和人类能力的发展。他在方法論上巨大的功績也就在这里。就这方面說，在十八世紀的作家中間，他是一个稀有的例外。因为十八世紀的作家总是完全滿足于这个肤淺的思想：意見支配世界、即支配人类的发展。

在这一点上，卢梭比誰都更象爱尔維修。爱尔維修也感觉到历史唯心主义的沒有根据。他說过："可能，科学和艺术的进步，与其說是天才的事业，不如說是时代和必然性的事业。这仿佛得到所有国家中同样的科学发展过程的证实。事实上，如果象休謨所指出的，所有的民族**只有在他們获得善于写詩的本領以后才能学会善于写散文**的話，那么我觉得，同样的人类理性发展过程就是某种共同的和隐蔽的（即爱尔維修所說'曖昧的' [sourde]）原因的結果。"[②]

爱尔維修本人就曾經企图[③]确定至少在文化发展最初各阶段上引起人类知識进步的那些原因。这种企图是十八世紀法国唯物主义历史中一段饒有兴味的插曲。下面我們就用一点篇幅把这个企图同卢梭类似的企图作某些比較。

---

① 卢梭說得很好："Il'y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent"（如果人类的保存仅仅依賴于人們的推理，則人类也許久已不复存在）。見本书第 103 頁。

② 《論人》，《爱尔維修全集》，1818年巴黎法文版第186頁，附釋。着重点是爱尔維修加的，另参看該卷第110、196頁（附釋）。

③ 关于这点，請看拙著《唯物主义史論丛》，1896年斯图加特德文版〔全集第 8 卷〕。

III

象我們剛才所看到的一样，爱尔維修思考过在教育发展过程中必然性的意义。卢梭則把引起知識发展的原因称为偶然的。而且他所謂偶然，意思只是这些原因不在人的內部，而在人的外部。因此卢梭在这个問題上的观点实际上和爱尔維修的观点很接近。

跟爱尔維修一样，卢梭认为，知識的进步处处都是由人的需要引起的。例如埃及科学和艺术的起源和傳播应該归功于尼罗河的泛濫；在希腊，对于科学和艺术說来，阿提喀多沙多岩的土壤比斯巴达肥沃富饒的土壤更有利些。卢梭說："北方的民族一般說来比南方的民族較为智巧，因为他們非如此不能生活下去。好象自然願意这样調整事物以使它們趋于平等，在它拒絕把富饒給与土地的地方，便把富饒賜給了精神。"①

人們在自然状态中，利用自然現成的賜予就可以滿足自己的需要。但是随着人类的繁殖，这些賜予相对地变得更加少了。貧困迫使人們寻找維持生命的新方法。各式各样的发明接二連三地出現。在沿海和河流的两岸，人們发明捕魚的器具，从而变成漁民。在森林中，他們設計出弓箭，而成为猎手和战士。在寒冷的地区，他們穿着被他們杀死的野兽的皮。雷电、火山噴溢或者其他一个什么幸运的机会使他們认識了火，于是他們得到一种同冬季的寒冷作斗爭的新武器。起初他們保存火，接着取得火，而最后利用火来煮食物。人对和他自己不相似而且互相間也彼此不相似的事物的这种态度，漸漸在人的头脑中产生事物相互关系的观念。于是人就有类似思考的某种东西。有了这种东西以后，人对动物的优越性就逐步增大起来。虽然一些动物具有更大的体力，另一些动物跑得更快，但是

① 見本书第 86 頁。

人同时成为一些动物的主人和另一些动物的禍害。最初的这些进步使人取得一种地位，在这种地位上人越来越容易进行新的事业。卢梭說："智慧越发达，技巧便越趋于完善。"[①] 人很快就不睡在树下或洞穴中；他学会了做石斧和盖茅舍。在卢梭看来，技术的这种进步在人們的相互关系中引起了第一次偉大的变革：家庭的产生。而在这种进步之后，其他进步不能不接踵而来。現在很不容易解决的是人們怎样认識了铁和学会了使用铁。很难假定人們之知道铁是由于某种幸运的偶然性，因为铁矿通常是在沒有植物的不毛之地。按照卢梭的見解，仿佛自然力图不让我們发現使用铁这个非常不幸的秘密。[②] 最后，我們的作者才又考虑到火山：某个火山突然爆发，噴出正在熔化中的金屬物质，才使人的头脑第一次想到可以冶炼金屬。但是即便这个假設卢梭也觉得不很可靠，因为观察火山爆发只有在智慧发达的人那里才能引起上述思想，自然人的头脑在还不认識金屬时未必会有这种发达的智慧。

无論如何，人是学会了使用金屬，而人这一新的巨大的技术进步和农耕一起，成了人类相互关系中新的偉大变革的原因，就是說产生了国家。金屬的冶炼和农耕創造了文明。亚美利加的野蛮人不从事农耕，也不冶炼铁；他們仍然是野蛮人。其他某些民族知道了这些实际技能中的一种，而不知道其他技能；他們仍然是野人，"欧洲的开化，与其他各洲相比，虽不算早，但我們至少可以說它的文明在发展的过程中較少間断，因此，文明化的程度也較高；其所以如此，最主要原因之一，或許是因为欧洲不仅是产铁最多，同时也是产麦子最为丰富的地方"。[③]

---

① 見本书第115頁。
② 同上，第121—122頁。
③ 同上，第121頁。

农耕必然会引起土地私有制的产生，而随着就会产生一系列的其他的法律制度，一直到国家制度。卢梭继格老秀斯之后重复說，希腊人称賽丽斯女神为立法者，他們的意思是說土地之划归私人所有产生了一种新的权利，这种权利和自然权利不同。①

从这一切議論中可以很好地看出，卢梭所謂知識进步的"偶然"原因，实际上并不在人的本性，而在人的周圍环境，首先是地理环境。按照他的理論，如一些部落以狩猎为生，另一些部落以捕魚为生，这种情况就取决于地理环境的特性。同样的特性最后会引起其他的技术进步：金屬冶炼、农耕等。如果欧洲的文明程度比其他所有各洲更高更稳定，那么正如我們已經看到的，这可以用欧洲大陆的自然条件来說明。任何特定的地理环境的性质，在一定的程度上对落入这种环境的人来說是偶然的。他可能落入，——在其他場合下也眞正会落入，——具有完全不同的特性的地理环境。但是，用不着說，地理环境的特性本身完全不是偶然的，——因为这些特性是特定地区地质史的必然产物，——它們对人的影响显然具有必然性的一切特征。人不能不为自己的生存进行斗爭，而在生存斗爭中，他不能不利用特定的地区供給他使用的那些手段。要知道，不是什么别的东西，而是地理环境的特性决定着人在一个地方成为猎人，在另一个地方成为漁人。当然这决不是說地理环境万能，而人則毫无作用。积极的作用不屬于地理环境，而屬于人。但在特定的时間里，人只能在一定范圍內利用他居住的地区的自然条件提供給他的那些生存手段。这个范圍是由人的智慧发展的水平决定的。卢梭很好地了解和十分清楚地說明过这个道理。而且我們已經看到，人的智慧发展道路上每一个新的进步，都是由于技术上在一定程度內預先有一种成就或一些

① 見本书第123頁。

成就所引起的。按照卢梭的理論，这就意味着，不是人的意識决定人的存在，而是人的存在决定人的意識。同时这也意味着人的发展过程具有合乎規律性的、即必然的而非偶然的性質。所有这些綜合起来就証明，我們这位对唯心主义历史观感到不滿的作家朝历史唯物主义方向走了很大的几步。在説明人类文化发展过程方面，卢梭表現出是馬克思和恩格斯、而尤其是著名的《古代社会》一书作者美国人摩尔根的最卓越的前輩之一。

在哲学上他是唯物主义不可調和的敌人。只要讀一讀他的《薩伏依神甫的信条》(Profession de foi du vicaire savoyard) 就可以充分确信这一点。按其哲学观点，他无疑是一个唯心主义者，不过（正象同一部《薩伏依神甫的信条》所表明的一样），他的哲学唯心主义并不很严整，也沒有經过充分周密的考慮。对历史的唯物主义观点在这位唯心主义者那里，比在敌視他的唯物主义集团“霍尔巴赫派”那里要多得多。我請讀者注意，我根本无意于断言，好象卢梭在其对历史作唯物主义解释时是完全彻底的。他有时也常常回到唯心主义。例如，他很难摆脫自由与必然的对立，这种对立在除开謝林或黑格尔这样的大家以外所有唯心主义者的言論中都起着很大的作用。虽然他“大胆地描繪的”人类发展梗概的景象把人类的发展說成是一个必然的过程，不过卢梭喜欢重复說，如果人們願意的話，这个过程可能部分地改变自己的方向，或者至少大大地延緩下来。他在重述这种看法时，只有在很少的場合下，才对特定条件下人們不可能希望作一种和他已有的行动不同的行动这个問題加上一些不很果断的保留意見。我认为下面就是这种保留意見中最突出的一个。

我們所分析的卢梭的《論人类不平等的起源和基础》的第二部分是从这样一个著名的見解开始的：誰把一块土地从四周挖沟圈起来，然后說“这是我的”，誰就是文明社会眞正的奠基者。在这个見解之

后，卢梭用热情的声调疾呼："假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：'不要听信这个骗子的話，如果你們忘記土地的果实是大家所有的，土地是不屬于任何人的，那你們就要遭殃了！'这个人該会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！"在这一段可以使人因之认为卢梭不是社会主义者就一定是无政府主义者的热烈的話中，鮮明地表現出他把必然和自由对立起来的那种傾向。我們已經知道，按照他的学說，私有权是作为人的生产力发展（金屬的冶炼和农耕）的必然結果出現的。我們記得，卢梭怎样继格老秀斯之后重复說，希腊人不无原因地把賽丽斯女神称为立法者。而現在他却想到，如果某个用心善良的人希望反对私有制度，即如果自由的力量起来反对必然的力量，事情就完全会朝另一个方向发展，賽丽斯女神也沒有理由頒布自己的法律了。但是接着卢梭对一种力量起来反对另一种力量的可能性立即发生怀疑。他继續說道："但是，想必那时一切事物已經发展到不能再象以前那样继續下去的地步了"，① 等等。換句話說，想必在当时的条件下，誰也不会想到要反对私有制度，而要是有人想反对它，或事实上有人想反对它，那他也沒有足够的力量可以战胜它的拥护者。这种观点也許还可以用另一种方式来表示：想必在当时的条件下，人們自然会希望建立私有制，这就是說，想必当时人們意志的傾向恰好表現了当时的必然性的力量。同一个思想的这种新的表达方式会具有很大的优点，可以解决自由与必然的二律背反。偉大的唯心主义者謝林和黑格尔（还有莱布尼茨）正是这样解决自由和必然的二律背反的。不过卢梭并沒有解决这个二律背反。他只是有了可能解决它的預感。而且就是这个在剛才指出的保留意見中如此明白地表露出来的預感，在他那里也是很少見的。大体上說，他不仅保留着尙未解决的自由和必然的二律背

① 見本书第 111—112 頁。

反，而且是在这种二律背反的基础上建立其关于社会继續发展合乎願望的进程的見解的。在純哲学問題上，他无論如何不能超出肤淺的唯心主义者之上。但是，当这位肤淺的唯心主义者思索到文化发展的动力时，尽管有个别唯心主义偏向，却是象一个唯物主义者那样进行推理的，而且在自己的推理中，往往表現出他是一个眞正有天才的人。在这方面，十八世紀所有的唯物主义者中間，只有爱尔維修才能同卢梭并駕齐驅，而在思想的力量方面还逊于卢梭一等。

IV

唯心主义的偏向，在卢梭的《人类不平等的起源和基础》中，当然破坏了他的唯物主义見解的严整性。他不善于克服自由和必然的二律背反，这使得这些見解带有不彻底性的因素。上文引述的关于私有制产生問題的保留意見证明，有的时候他并不是沒有模糊地意識到这种因素的存在，也不是沒有即使排除不了这个因素，至少得削弱这个因素的朦朧的希望。不过使我們的作者在他关于"自然人"的錯誤观念中最感到麻煩的那个主要困难根本不在这里。

他的"自然人"是最极端的个人主义者。他"独自一个人"(seul)过活，因此他沒有絲毫关于任何社会联合的概念。家庭和国家在自然状态中都是不存在的。卢梭对自然人的这种观点，在当时絕对不是仅有的看法。十八世紀的作家們继承着十七世紀前輩們的先例，經常总是把极端的个人主义者看作文化发展中的出发点。这在极大的程度上可以說明那个大家都知道的事实：他們在自己的推理中喜欢援引人的自然状态。既然在这种状态中，按照他們的假定，不存在任何一种社会联合，于是他們以为只要拿这种状态同"文明"的生活方式加以比較，他們就可以輕而易举地确定社会关系在人类本性的种种特性的发展中所起的那个使他們发生强烈兴趣的作用。有个著名

的查理·波恩就《人类不平等的起源和基础》写过若干批評意見，同时还說，社会生活是人类本性的必然結果。卢梭在回答查理·波恩的时候說道："我請您不要忘記，在我看来，生活在社会中对人类說是十分自然的，正象老年衰頹对个人說是自然的一样……不同的地方只在于，年老唯一的来源是人的本性，而社会生活方式則不是直接来自人类的本性，象您断定的那样，而只是由于某些可能如此也可能不如此的外部情况，如我所证明的。"① 这就再明显不过地表明一种信念：人完全不是一生下来就只过社会生活的，因为社会仅仅在人类的老年期才产生。然而正是这个信念使卢梭陷于种种不可克服的理論窘境中。下面就是其中的一种。

語言是人类理性进步虽不充分、但是必要的条件。然而正象卢梭告訴我們的，"自然人"过着孤独的生活，他和自己的同类沒有任何往来。因此，他既沒有語言的需要，也决不可能进而掌握分节語。然則他从哪里获得这种語言呢？語言的产生是由什么原因引起的呢？

卢梭长期劳而无功地糾纏在这个間題上。最后他几乎想承认自己对付不了它，他宣称："語言单凭人类的智能就可以产生并建立起来（naitre et s'établir par des moyens purement humains），这几乎已被证明是不可能的事"②。这使人想起德·鮑納利，他后来（在复辟时代）教导說，語言是神給予人的。如果說，我們的作者在暗示語言起源的某些非"純粹"人类的原因时指的是和后来德·鮑納利所作的那种解釋相似的某种东西，那么，他由于有敏銳的智慧就不能不意識到，实质上这等于什么也沒有解釋。大概就是这种意識曾經迫使他让其他的研究者去解决哪一个更必要：是社会的存在对"語言的建

① 对用菲洛波利的筆名反对卢梭的查理·波恩的这个回答，刊載在我引证的那一版《人类不平等的起源和基础》的附录上（卢梭致菲洛波利的信）。上面这一段話在第 184 頁上。

② 見本书第 95 頁。

立"(l'institution des langues)更必要呢，还是語言的存在对社会的产生更必要。① 有某个时候根本不可能解决誰先誰后的問題：鸡在蛋先呢，还是蛋在鸡先。只有当生物学掌握了发展的观点以后，这个問題才是可以解决的，而且是非常容易解决的。但是，卢梭采取的"自然人"是极端个人主义者的假設，有时使他根本不能了解这个观点。如果我們記得，正是在发展問題上，即实质上是在决定人类社会发展过程的原因問題上，特别有力地說明了我們作者的天才，那么我們应当承认，上面这个假設給他造成了許多很大的不幸。

請注意他究竟得出什么結論。他以惊人的明确性論述社会发展的原因，却不預先說明这些原因怎么能发生作用。这似乎奇怪，但的确如此。他沒有說明"自然人"怎么能够在文化領域內迈进任何最小的几步。而且只要认为自然人是象卢梭描繪出来的那种极端的个人主义者的話，也就不可能說明这个道理。

非常清楚，在沿海，人們会变成漁人，在森林里，人們会变成猎人。但是当我們現在談到野蛮的猎人或漁人的时候，我們一定是以为他們过着社会生活。

在我們看来，問題可能只在于人們的原始社会結构是怎样的，以及作为人們固有的获得食物的方式的結果，这种社会結构是怎样出現的。② 而在卢梭的心目中，社会的产生是人类年老衰頹的一个特

---

① 参看本书第95頁。

② 的确，就在現在也可以遇到一些研究者，准备宣布野蛮人是大大的个人主义者。例如卡尔·布赫尔在其《論国民經济的起源》一书中就宣布野蛮人是这样的人。不过布赫尔毕竟是个例外(关于他的观点，請看我的論文《原始民族的艺术》和《再論原始民族的艺术》。〔全集俄文版第14卷〕，載論文集《我們的批判家之批判》圣彼得堡1906年俄文版)。我之所以必須在那里駁斥布赫尔把野蛮人看作极端的个人主义者的观点，是因为这个錯誤的观点在这位德国学者那里，同另一个同样錯誤的命題紧密联系着，这个命題就是："游戏早于劳动，而艺术早于用品的生产。"

征。因此，只有在我們談到人类老年期的时候，猎人和漁人的部落才能成为我們研究的对象，虽然他們的文化水平极其低下。这个意見尤其适用于卢梭那个完全正确的猜測：調节尼罗河定期泛濫的必要性引起了埃及科学技术的进步。事情很明显，尼罗河的泛濫不是由“自然人”調节的，因为按照卢梭的假設，自然人过着完全孤独的生活，他們同其他的人們沒有任何往来，也不感到有任何必要进行这样的交往。这种泛濫是由“文明人”来調节的，尤其是由从事农耕的“文明人”来調节的。因此，无論卢梭关于推动文化进步的原因的見解多么富于天才，这些天才見解中任何一个見解都排除不掉最主要的困难，即解决不了在人独自过活的时候文化的进步一般說来究竟是如何开始的根本間題。卢梭本人說，即使这时有所发明，除了发明者以外仍然是沒有人知道的，并且会随着发明者的死亡而消灭。“在这种状态中，既无所謂教育，也无所謂进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。許多世紀都在原始时代的极其粗野的状态中度过去；人类已經古老了，但人始終还是幼稚的。”①

如果自然状态的确是如此，如果它的特征眞是既无所謂“教育”，也无所謂“进步”，那么还是不明白，为什么这种状态中断了，换言之，即使是最緩慢的、勉强可以觉察得到的进步是如何开始的。按照卢梭的理論，技术的进步，——而且还是很大的技术进步，——乃是产生社会的必要前提。因之，如果不可能有技术进步，也就不可能有社会。人类只有在年代学的意义上才会衰老。在文化方面他应該永远是年輕的，这是因为正象我們剛才看到卢梭說的那样，每一代都是从同样的起点出发的。

---

① 見本书第106—107頁。

V

也許可以认为，由于暴力才朝着走出自然状态的方向迈进了最初的几步。即使“自然”人沒有任何相互的往来，但有时毕竟不能不互相接触。当强者偶然碰到弱者时，他可以使弱者服从自己，因而为存在着压迫者阶級和被压迫者阶級、統治者阶級和被統治者阶級的社会的建筑物奠定下第一块基石。大家知道，在很多历史哲学学說中，暴力起着钥匙的作用，拿着这把钥匙几乎打得开一切理論的大門。然而卢梭的眼光十分敏銳，正如我們已經看到的，他不能滿意于援引暴力。他非常細致地分析暴力概念，而且得出結論說，許多理論家由于想說明一定社会关系的产生而援引暴力，但暴力本身只有在这些关系已經存在的时候才会出現。人們之間体力上和精神上的差別，在自然状态中无疑是存在的。但是用卢梭的話来讲，这些差别远不如在文明生活方式中那么大。他說：“我們很容易理解，在那些区分人与人之間的各种差別中，有許多被认为是天然的差別，其实这些差別完全是习慣和人們在社会中所采取的各种不同的生活方式的产物。因此，一个人体质的强弱以及依存于体质的体力的大小，往往取决于他是在艰苦环境中成长起来的，还是在嬌生慣养中成长起来的，而不是取决于他的先天体质。智力的强弱，也是一样。教育不仅能在受过教育的人和沒受过教育的人之間造成差別，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之間的差別。因为一个巨人和一个矮人，在同一道路上行走，二人每走一步，彼此之間的距离必更为增大。假如我們把流行于文明社会各种不同等級之中的教育和生活方式上的不可思議的多样性，来和吃同样食物，过同样生活，行动完全一样的动物和野蛮人的生活的单純一致比較一下，便会了解人与人之間在自然状态中的差別，应当是如何小于在社会状态中的差別，

同时也会了解，自然的不平等在人类中是如何由于人为的不平等而加深了。"①弱者受强者压迫，这种現象自然状态中有，在社会生活方式中更多得无比。压迫一詞表示，一些人进行暴力統治，而另一些人則可怜地认为自己不得不服从他們的一切古怪观念。卢梭說："一些人使用暴力来統治另一些人，后者呻吟于前者为所欲为的奴役之下，这正是在我們之間我所观察到的情形；但是我不理解如何能据此推断野蛮人也是这样，因为甚至使他們了解什么是奴役和統治都頗有困难。一个人很可能夺取别人摘到的果实、打死的禽兽，或者侵占别人用作躲蔽風雨的洞穴；但他怎样能够作到强使别人服从他呢？在一无所有的人們之間从屬关系的鎖鏈究竟是怎样形成的呢？如果有人要从一棵树上把我赶走，我可以离开这棵树到另一棵树上去；如果在某一个地方有人攪扰我，那有誰会阻擋我到別处去呢？有沒有这样一个人，因为他不但力量比我大，而且还相当腐化、懶惰、凶恶，竟至强迫我替他覓取食物，而他自己却无所事事呢？那么，这个人就必須下定决心时时刻刻注意着我，在他要睡觉的时候，还得十分小心地把我捆綁起来，免得我会逃掉，或者把他杀死，也就是說，他必須甘願給自己增加一种負担，而这种負担远比他自己想避免的和他所給我的还要大得多。除此之外，他的戒备会不会稍微松懈一下呢？一个意外的声音会不会使他回一下头呢？我走进树林二十步远，我的束縛就解除了，他一生再也不会看見我了。"②

卢梭列举自然状态中一个人很难奴役另一个人的原因时，忘記了最重要的事情：处在野蛮时期低級阶段的人的劳动，其生产能力是十分小的，仅这一点就使得对人的奴役成为經济上毫无意义因而也

① 見本书第107頁。

② 同上，第108頁。——卢梭說得很对：对于私有制已經存在的那种状态，用"富人和穷人"一詞比用"强者和弱者"一詞更要确切得多（同上，第130—131頁）。

是不可能的事。人剝削人的現象只有在人們拥有的生产力达到某种水平的时候才是可能的。所以，在所謂低級猎人那里是沒有奴役关系的。譬如說他們奴役战俘，就意味着强迫战俘加入他与之战斗的那个血亲联盟。一旦战俘加入(虽然是被迫的加入)新的、从前敌視他的血亲联盟，他就成为这个联盟的平等的成員。因此，在那个阶段上，还談不到奴役关系，而只能說强迫的合作关系。但是无論如何，卢梭是表露了惊人明确的眼光，他证明，强者对弱者的奴役是以一定的社会关系的存在为前提的，或者說，“如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人”。[1] 在这里，他的眼光深刻地洞察到一个社会阶級剝削另一个社会阶級的秘密。但是，卢梭的眼光越是深刻地洞察到这个秘密，他越是明白地理解到流行的暴力理論的毫无根据，說明最初的社会联合的产生問題，对他就变得越发困难。不錯，他引证社会契約，借以弄清处处掩盖这个問題的那些理論上的困难的症結点。但是，第一，这种引证本身就違反我們的作者希望用来分析人类不平等起源問題的那个方法。它假定了原始人的行为是很自觉的，因此也就重复了卢梭如此中肯地指出过的和如此辛辣地嘲笑过的“启蒙派”的錯誤，就是說，把野蛮人变成了过去并不存在也不可能存在的“哲学家”。第二，在我們的作者那里，社会契約只是說明政治联盟的产生，而政治联盟的产生，按照他的理論，是以家庭的出現为前提的。可是家庭从何而来呢？

卢梭詳細地駁斥洛克的意見，在洛克看来，子女离开父母就不能生活，这使得男人和女人必需长期同居，从而奠定下家庭的基础。按照我們的作者的意見，男人在自然状态中完全不关心自己后代的命运，而且也不可能关怀到这点，因为男人根本不考虑未来。同时在沒

---

[1] 見本书第108頁。

有婚姻的地方，也不可能决定誰是这个孩子的父亲。因此男人根本不会想和一个女人長期同居，而女人同样也不会想和一个男人長期同居。卢梭說，洛克的全部辯证法沒有能够使他避免霍布斯和其他某些研究者所犯的錯誤。他們所应說明的是“自然状态”中一个众所周知的事实，即在这个状态中，人們都过着孤独的生活，而沒有力求过共同生活的任何理由。但是他們却从現代的观点观察这个事实，而現时代的特点是，人們生活在一起，也有一切理由这样做。① 在这里，卢梭的話中当然有許多是正确的。他的前輩和同时代人实际上是从文明社会的社会关系的观点看待野蛮人的生活的。但是旣然卢梭把原始野蛮人設想为极端的个人主义者，他对野蛮人的生活也就作了完全不正确的說明。而主要的是他自己本来就不可能找到家庭产生的充分原因。他說，人們学会了做石斧以后便开始用树枝和粘土为自己盖茅舍，这样就产生了国家。但这很不明白。弄不清的是，例如，和卢梭认为是在学会盖茅舍以前人們在其中生活的那些山洞比較起来，为什么茅舍会更有助于建立男人和女人之間的其他关系。最后，卢梭在談到家庭的产生时，重复着(按照他的公正的見解)洛克、霍布斯和其他許多作家犯过的那些錯誤：他用文明人的眼光来看待原始社会中的家庭关系，換言之，他以为一旦产生了男人和女人之間的長期联系，**一夫一妻制**的家庭立即就会形成。他談到所有制的时候，又犯了同样的錯誤：在他那里，所有制是作为**私人**所有制一下子产生的。

現时，在卢梭看来原是不可克服的那一切困难，早已被关于人类的科学排除了。今天我們知道，按照路德維希·努阿雷的說法，“語言和理性生活来自为达到共同目的的共同活动，来自我們祖輩們原始时代的工作”；我們知道，用同一个作者的說法，人类的活动使語言的

① 見本书第182頁(作者附注。十二)。

原始詞根获得了內容。① 但是为了使我們遙远的祖先們可能进行共同的工作，他們就不应当过孤独的生活，象卢梭假定的那样，而应該过共同的、多少广泛的集体生活。人种学证明，他們的确是过着这样的集体生活。对不能以自己的力量維持其生活的儿童的照料，就落在这些集体的成員身上。毫无疑問，家庭的发展过去和現在都同所有制的发展有着最密切的因果联系，而所有制的发展又是为生产力的增长所决定的。不过原始时代的家庭和一夫一妻制的家庭是完全不同的，后者在卢梭看来乃是社会生活的第一基础。同样的道理，原始社会存在着的財富关系，跟文明时代产生和发展着的財富关系也是根本两样的。原始时代的野蛮人不是个人主义者，而是共产主义者。讀者也許知道錫兰某个韦达族人的故事，这个韦达族人从一个欧洲旅行者那里得到了一块硬币以后，就想把它劈成許多份，数目和他的血亲联盟中的成員人数相等。在卢梭所描繪的"自然人"那里，不可能出現这样的意图，因为"自然人"过着孤独的生活，而不是共同的生活。不是意識决定存在，而是存在决定意識。卢梭在其关于文化发展大概过程的猜測中既以这一无庸置辯的原理为指南，他就表明自己是一个真正有天才的人。不过他对文化发展最初阶段的人类"生活条件"却很少了解。因此他对这种生活条件的观念完全不正确，这样在把自己正确的方法应用于思考文化領域內人类最初的进步的时候，他就給自己造成了許多困难。

有趣的是爱尔維修并不认为原始人是个人主义者，虽然就其对文化史的观点而言，他比十八世紀任何一个別的唯物主义者都更接近卢梭。他說，作为一种弱小的动物，人应該力求同其他的人联合起来，一則保卫自己不受强大动物的伤害，一則攻击动物来供自己食

① 参看《語言的起源》，德文版，第 331 和 369 頁。

用。他指出："由此产生有关渔猎的一切規則。"① 不妨补充一句，上述思想在爱尔維修那里表現得不够明白。他发揮这个思想时使用的那些說法，也許会让人认为，原始时代的人們只有在特定地区的人口达到一定的密度之后才联合为社会。② 对于十八世紀的作家說来，得到对推动文化发展的原因的正确猜测，比描繪"自然状态"的令人滿意的景象要容易得多。

VI

卢梭有一个很形象的說法："曾把人类从自然状态引向文明状态的那些道路已經被人遺忘和迷失了"。③ 这些道路不可能遺忘，也不可能迷失，道理是非常充分的：因为正象野蛮人完全孤独地在其中生活的那种状态过去并不存在一样，这些道路过去任何时候也是不存在的。毫不奇怪，卢梭纵有一切卓越的才能，也无法重新发現这些道路，和用自己的文化发展的公式来說明这些道路。他假設原始人过着完全孤独的生活，这种假設給他自己造成的种种困难他只是避开了，也只能是避开了，而不是克服了。因为这个假設向他提出的任务，一般說来是无論如何也解决不了的。为了避免这些困难，他不得不滿足于一些很簡单很不清楚的看法。在这种情况下，事实上他頂多也只能表現自己是一个很好的文章家。但是一旦他不再徒劳地寻找什么可以从并不存在的完全孤独的状态中把人引导到社会生活状态中去的那些道路，一旦他回到决定社会关系发展的原因上来，他就表露出十分深刻的思想，而且远远地超过了絕大多数和他同时代的人。

十八世紀的作家大部分都坚决地相信法制是万能的。他們說

① 《爱尔維修全集》，法文版，第 2 卷，第 581 頁。

② 参看上书同一頁上的附釋。

③ 見本书第 146 頁。

过："C'est la législation qui fait tout"（一切都以法制为轉移）。而他們所說的法制，首先是指关于国家制度的政治法制。他們对法制万能的这种信念是和对意見支配世界的信念密切相关的：因为政治立法者的活动，虽然并非总是一帆風順，却是始終自觉的，因为它永远追求着一定的目的，而人的自觉活动是以意見为轉移的。信仰法制万能是唯心主义历史观的許多表現之一。这种观点为惊天动地的大革命事件深深动搖了。复辟时代的法国历史学家已經懂得，社会思想的进程是由社会关系的进程决定的。因此他們就不再相信法制的万能。基佐說，任何特定国家的政治制度在成为原因以前，首先是結果；这些制度本身是从特定社会的状态中产生的，它們本身就依賴于"人們的文明生活方式"。这是和十八世紀的观点直接对立的观点：不是用特定社会的政治制度来說明該社会的文明生活方式，而是相反，特定社会的政治制度本身是用該社会的文明生活方式来說明的。而这是更加正确得多的观点。在十八世紀，只有少数杰出的作家才接近了这个观点。卢梭就是他們中間的一个。虽然有时他也不惜重复說，一切都以法制为轉移（他主要是在《懺悔录》中重述这个观点的[①]），但是在自己的《論人类不平等的起源和基础》中，他表現出是复辟时代法国历史学家的一个先驅者。他认为私有制的产生先于国家的产生，或者換一句話說，人們的政治关系是用他們之間的公民的、財富的关系来說明的。他說："政府的各种不同的形式，是由政府成立时人們所处的那种状态的或大或小的差異而产生的。"[②] 在这种状态中，越是平等，正在产生着的国家就越接近于民主政体；反之，在这种状态下，越是不平等，国家制度就越是經过貴族政体而接近君主

① 不仅在《懺悔录》中如此。在論政治經济学的文章里，卢梭也說："无可怀疑，随着时間的推移，各国人民都会变成政府希望于他們的那个样子。"

② 見本书第 140 頁。

政体。

国家的起源应該归功于生产力的发展所引起的人們之間的不平等現象。而一旦产生了国家，它就会反过来成为不平等現象的原因。政治制度是特定的所有制关系的結果，但它也会影响这些关系，成为这些关系进一步变化的原因，扩大貧富之間的距离。卢梭这样說。由此可以看出，他非常了解"政治"对作为其基础的"經济"的反作用。也許还可以說，他有意夸大这种反作用。他用鮮明生动的文字描写文明社会中不平等現象的增长，他仿佛认为这种現象的增长同政治特权的联系比它同經济关系的联系更要多些。革命前法国的这位作家认为当时的情形就是如此，因为当时的法国，站在社会等級最上层的永远只是拥有政治特权的人物。不过这个小小的偏差并沒有妨害卢梭很好地了解划分为阶級的社会的政治生活的內在邏輯。怪不得恩格斯在自己的《反杜林論》中称他为卓越的辯证法家。

在对人的本性的看法上，卢梭跟和他同时代的絕大多数人的距离也是同样遙远的。他們把人的本性看作不变的东西，并且认为"立法者"越是依从人性的要求，"法制"就会变得越"完善"。十九世紀的空想社会主义者也完全是这样看的。他們中間的每一个人都把关于人类本性的这种或那种思想当作自己体系的基础。他們中間的每一个人都按照这样的思想建立了自己的烏托邦。只有科学社会主义的奠基者才清除了这种錯誤的观点，他們指出，人的本性是随着人类社会的发展而变化的。卢梭也了解人类本性变化无常。用他的話說，人的心灵、他的情欲逐漸改变的結果，最后就会获得另一种本性。此一时代的人类不同于彼一时代的人类。假使第欧根尼沒有找到人，那只是因为他在自己同时代的人中去找另一历史时期的人。① "野蛮人和文明人的內心和意向的深处是如此的不同，以致造成文明人至

① 参看本书第 146—147 頁。

高幸福的东西，反而会使野蛮人陷于絕望。”① 卢梭不相信用抽象的方法解决道德問題的态度，就是对人类本性变化无常的这种信念的必然結果。他說，“哲学家們所不能解决的倫理上和政治上的无数問題”，只有当我們用“事物的緩慢递嬗”(lente succession des choses)的观点看待它們的时候，才能找到答案。这已經是我們熟悉的用存在說明意識的方法了。

也应当說，卢梭的天才特别明显地表現在他的关于社会心理学的論断中。在这个問題上就不可能說，他的观点过时了。他的这些論断，对于沒有完全掌握唯物主义对社会生活的观点而又沒有完全被唯心主义的偏見所迷惑的人来說，迄今都会是非常非常有教益的。而这些人的名字是多得难以計数的。凡是願意了解卢梭对社会心理学的种种天才的看法的人，或者更确切些說，凡是願意了解卢梭对阶級社会心理学的种种天才的看法的人，除了《論人类不平等的起源和基础》一书以外，一定要再讀一讀他論政治經济学的文章，这篇文章最初刊在狄德罗和达兰貝尔的著名的百科全书的第五卷。这篇文章的內容同政治經济学問題几乎沒有直接的关系；但是从社会学的观点看来，而且主要是从社会心理学的观点看来，它是很重要的。卢梭主要是研究社会概念和社会風尙的辯证法。社会幸福是国家最高政权的唯一目的。这个社会幸福就是共同意志所追求的目的。对于每一个国家成員来說，共同意志，即全体人民的意志，乃是正义和非正义的标准。但是在居民分成具有不同利益的各种阶层的社会里，要各个个人认識共同的意志并不那么容易。这样的社会仿佛是由許多小社会組成的，而每一个小社会都有自己特殊的利益，因之也就有自己

① 参看本书第 147 頁。在这方面卢梭又象爱尔維修。比較《論人》一书第四篇《論个人性格中的突然变化》一章，《爱尔維修全集》，法文版，第 209—210 頁。

的、为这些利益所决定的意志。每一个小社会的意志，对于它的全体成員說来，都是共同的意志；同时，这意志对于更大的社会說来，又是局部的意志：因为它反映的不是更大的社会的共同的利益，而是小社会的局部的利益。因此，从小社会的观点看来是完全公正的行为，从大社会的观点看却可能是完全不公正的，一个阶級认为是好人，全体人民可能认为是坏人。禱告上帝的神甫或者英勇果敢的士兵，用卢梭的話說，可能实质上是一个坏公民①。卢梭深信，利用这些簡单明了的原則，可以非常容易地說明阶級社会諸成員的行为中的一切矛盾。如果人的行为就一方面說是完全正当的，同时就另一方面說又是不正当的；如果他蹂躏自己最神圣的义务的同时，又牺牲生命来履行某些极其可疑的义务，则这意味着，他把自己小社会的局部幸福当作更大的社会的共同幸福。作者补充說："指望那些能左右局势的人重視任何一个别的人的利益甚于重視自己的利益是不理智的②。因此，能左右局势的人（les maîtres）在自己的小社会的范圍內可能是利他主义的，但是在对待人民的态度上，他一定会表現自己是利己主义者。經过这一番說明之后，不言而喻：人民的利益将为那些热衷于破坏人民利益的人所破坏。不过人民本身也可能是自己利益的破坏者。只要人民錯誤地把特定的小社会的局部利益当作更大的社会的共同利益，即当作自己的利益，就会立即出現这种現象。"③卢梭的这一精辟的見解，把处在上层阶級影响下的下层阶級的心理表露得非常明显。当下层阶級尚未摆脫这种影响的时候，它的意志将照常集中于共同的幸福，而它的行动在"能左右局势的人"的利益的指

---

① 我所有引证卢梭論政治經济学的文章的地方，均見1839年巴黎出版的《卢梭全集》第4卷。关于英勇果敢的士兵可能实质上是一个坏公民的見解，載于該卷第225頁。

② 《卢梭全集》，第4卷，第226頁。

③ 同上。

导下则用于保卫这些利益，即直接違反代表它自己的幸福的共同幸福。这一矛盾只有用提高下层阶級的觉悟才能排除。一旦下层阶級深信“能左右局势的人”的利益在于破坏共同的幸福，它就不会再支持这些人了，换言之，它就不会再破坏自己的利益了。因此在我們这里就会得出一个結論：下层阶級的阶級觉悟越是增长，它的行动就越符合共同的幸福。对于上层阶級则不能这么說。他們越是清楚地意識到自己的阶級利益，他們的行动就越違反整体的利益，他們就越会变成利己主义的人。

VII

需要什么条件才能使个别社会阶級、阶层和集团的行为不和整个社会的利益矛盾呢？这很容易了解！必須排除这些阶級、阶层和集团的局部利益同整体的共同利益的矛盾。卢梭用另一种說法来表示这个意思，他說：“倘使您願意执行共同的意志，您就努力使所有局部的意志同它一致吧。”在卢梭看来，一切社会美德在于局部意志和共同意志的一致。因此他用这样的話来表达执行共同意志的必要条件：“这样行动吧：使美德蔚为風气。”[①] 对公民們說：“你們会是好人”是不够的；应当教导他們做好人，而要教导他們做好人，就不能使他們处于让他們的局部利益继續互相矛盾而且同共同幸福也继續发生矛盾的那种境况下。由此可見，卢梭的“美德”首先带有社会政治性质。在这种場合下，我們的作者同“霍尔巴赫派”，以及一般說来，同十八世紀最先进的法国作家完全沒有分歧。所有这些作家都是从社会关系方面来看美德問題的，他們大家都坚决地认为，为了改造人必需改良社会制度。所以馬克思后来說过，法国唯物主义的結論是十九世紀

① 《卢梭全集》，第4卷，第231頁。

社会主义者的学說的基础。[①] 而根据这一点，也可以判断現在千方百計地散布所謂卢梭的观点和列·托尔斯泰公民的观点一致的可笑臆想的那些先生們的思想有多么深奥。卢梭和十八世紀法国唯物主义者关于"美德"的学說，完全符合不是意識决定存在而是存在决定意識的那一原則。[②] 反之，托尔斯泰的全部学說都是建立在不是存在决定意識而是意識决定存在的那一信念的基础上的。只就下面托尔斯泰(1904年11月18日)拍給《北美人报》("The North American")編輯部以答复該报电詢俄国解放运动的电报中的一段話，就可以很明白地看出来："只有使所有的个人在宗教上和道德上都趋于完善，才能取得眞正的社会改良。用改变外在形式的办法使各个个人对社会改良产生非常有害的幻想的那种政治宣傳，通常会使眞正的进步为之停頓，——这在一切立宪国家如法国、英国、美国，都可以看得出来。"[③] 只有旣不了解卢梭的观点，也不了解托尔斯泰的观点的人，才

① "旣然人是从感性世界和感性世界中的經驗中汲取自己的一切知識、感觉等等，那就必須这样安排周圍的世界，使人在其中能认識和領会眞正合乎人性的东西，使他能认識到自己是人。旣然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必須使个别人的私人利益符合于全人类的利益。旣然从唯物主义意义上来說人是不自由的，就是說，旣然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表現本身的眞正个性的积极力量才得到自由，那就不应当懲罰个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动場所来显露他的重要的生命力。旣然人的性格是由环境造成的，那就必須使环境成为合乎人性的环境。

傅立叶是直接从法国唯物主义者的学說出发的。巴貝夫主义者是粗魯的、不文明的唯物主义者，但是成熟的共产主义也是直接起源于法国唯物主义的。"参看我翻譯的恩格斯的小册子《費尔巴哈論》附录一，彼得堡里沃維奇出版社1905年俄文版。

② 不过这个学說虽然和那个原則一致，却不完全包括該原則，这就說明为什么法国唯物主义者在宣傳自己关于"美德"的唯物主义学說的同时，却能够采取唯心主义的历史观。关于法国唯物主义的矛盾，請看拙著《論一元論历史观之发展》第一章〔全集第7卷〕。

③ 参看維拉的論文《与托尔斯泰的会晤》，載《現代人》杂志1912年4月号，第182—183頁。

会把这些观点混为一談。几乎同样可笑的是这样一些信念，如："乔治·桑无疑是卢梭最直接的和最有才华的女学生"①，或者："这两个才智之士的思想同出一源"，换言之，乔治·桑的思想和卢梭的思想是完全"吻合"的。② 乔治·桑只贊成卢梭的某些情緒和某些个别命題，而按自己思想的性质来説，她之接近卢梭未必会甚于接近俄国的历史学家卡拉姆津，这个卡拉姆津，大家知道，也只贊成卢梭的某些个别命題和某些情緒：爱自然、爱"会說笑話的看門人"等等。昂居阿·居約根据"卢梭和乔治·桑都认为对自然的爱和情感是最深刻的灵感的泉源"③ 这样的理由来建立自己关于卢梭的观点和乔治·桑的观点同出一源的思想。卢梭的确爱自然，也很懂得欣賞自然，但是认为他的爱自然的态度构成他的思想的主要特征，却是十分奇怪的。恩格斯更好得多地說明了他的思想的特点，他指出，卢梭和狄德罗都屬于十八世紀为数不多的辯证法家。《論人类不平等的起源和基础》是运用辯证法分析人类历史运动的原因的一次光輝的嘗試。

"美德"的王国也就是平等的王国。卢梭不相信有可能完全恢复平等。他准备只滿足于稍微接近平等。他希望，对于每一个社会成員說来，"工作永远是必要的，而且任何时候都不是多余的。"（le travail soit toujours nécessaire et ne soit jamais inutile）。④ 在他看来，政府最主要的任务之一就在于"防止財富极端不平等的現象的产生"。⑤ 那些认为卢梭是私有制敌人的人，其錯誤并不比現在使卢梭同托尔斯泰或同乔治·桑接近的那些人的錯誤更少。卢梭断然地宣

---

① 参看昂居阿·居約：《卢梭对妇女的影响》，載《生活的需要》杂志1912年第33期，第1892頁。

② 同上书，第1893頁。

③ 同上。

④ 《卢梭全集》，法文版，第4卷，第240頁。

⑤ 同上书，第237頁。

称："的确，財产权是公民所有权利中最为神圣的一种权利，而且在某些方面它甚至比自由更重要。"[①] 稍后一点，他称私有制为社会契約的基础（le fondement du pacte social）[②] 考茨基說得完全正确：卢梭的理論"决不是共产主义的理論，纵然在淺薄的批評家看来可能是这样的理論"。[③] 同样，自称是卢梭继承者的那些参加法国大革命的人，也不是共产主义者。圣鞠斯特和罗伯斯庇尔不止一次地宣布过，私有制是神圣的。不錯，他們曾經主張沒收屬于"阴謀分子"，即屬于进行反对共和国斗爭的保皇党的財产。圣鞠斯特說过，"阴謀分子"的財产屬于全体不幸的人。不过在他看来，沒收这些財产只是对某些（政治）罪行的懲罰，或者也可以說是对某些（政治）罪行的預防措施。

卢梭不但不是共产主义者，而且未必会設想过任何一个最小的共产主义社会。我們現在知道，人类文化发展的出发点是原始血亲联盟的共产主义。但是象我們看到过的那样，卢梭认为原始时代的野蛮人是最极端的个人主义者。他不认为象斯巴达这样一些古代希腊国家是共产主义国家。他称它們为暴虐的貴族政体。他用足够悲哀的眼光来設想当时欧洲社会中下层阶級的未来命运。他认为文明的发展必然引起社会不平等的扩大。而社会不平等的扩大又必然恶化人民中下层阶級的状况，即便不是絕对的，也是相对的。[④] 不錯，他坚决地請求政府遏制財富不平等現象的发展。但是他不可能指望这些政府很乐意地依从这些請求。他懂得，政府的行动是保卫富人利

① 《卢梭全集》，法文版，第4卷，第241頁。

② 同上书，第247頁。

③ 参看他的著作《論1789年法兰西的阶級斗爭》。我引证这本书是根据爱德华·别尔特的法文譯本，巴黎1901年版，第72頁。

④ 卢梭非常了解下层阶級相对貧困的意义，这是現在某些"馬克思的批評家"很难掌握的。他机智地說过：即使什么都沒失掉，也可能变得更貧困。

益的。他問道："难道不是富人和有权有势的人得到社会财富的一切好处嗎？①大概他从来就很少研究原来意义上的經济学問題。但是他不仅在当时最先进的国家中看到人民經济上的困苦状况，而且如同上文說过的，他也了解一个社会阶級从經济上剝削另一社会阶級的本质。他用下面的"四句話"概括出富人和穷人之間的社会契約(le pacte social)："你們需要我，因为我富而你穷；因此我們互相商定：我允許你們荣幸地为我服务，而你們則把你們所剩下的不多的东西交給我，作为我对你們的指揮劳动的报酬。"②这种說法不完全清楚；不过如果把"你們所剩下的不多的东西"一語理解为穷人的劳动所創造的这样一部分产品：它是滿足了穷人的簡单的需要以外剩下来的，那么，我們就会得到"剩余产品"的理論。这样一来，富人和穷人之間的社会契約就归結为，富人由于对穷人的"指揮劳动"而得到取得剩余产品的权利。我們的作者目光如此深远，以致当我們把这个意义賦予他的关于两个社会阶級之間的契約的簡短公式时，并不那么冒違反眞理的風險。而要是这个公式事实上就具有这样的意义，那么这就是以卢梭的观点为一方和以馬克思恩格斯的观点为另一方的新的接触点了。

VIII

现在我們已經充分地认識了卢梭关于人类不平等的起源的学說。这个学說的本质在于：一旦人类在自己生产力发展的道路上向前走了稍微巨大的几步以后，自然状态中占統治地位的平等关系就受到了破坏。而在这条道路上每走新的一步，都导致了不平等的新的扩大。金屬冶炼和农耕一方面創造了富人阶級，另一方面也創造

① 《卢梭全集》，第4卷，第249頁。

② 同上书，第250頁。着重点是卢梭加的。

了穷人阶級。这两大阶級的利益的敌对关系引起了国家的产生。国家处在富人的掌握中，富人得到国家生活的一切好处。因此国家是人类不平等扩大的新的泉源。而不平等越扩大，風俗就越敗坏，淫佚就越增多，犯罪就越頻繁。科学和艺术的进步又扩大不平等，从而也就加深風俗的敗坏。因此卢梭在和自己的批評者們的爭論中不止一次地声明說，科学和艺术，就其本身来看，他是充分尊重的，但是他深信，实际上科学和艺术的傳播会使風俗敗坏。这也就說明了他对第戎科学院提出的問題所写的那篇著名的、获得了奖金的征文的內容。現在已經不可能回到自然状态中去了，已經不可能恢复原始时代的平等关系，最后唯有采取能够延緩不平等現象增长的措施，唯有保持小康状态(la médiocrité)。

这个学說本身中包含着卢梭观点中一切最重要的东西。它构成卢梭观点的核心；它既說明卢梭观点有力的一面，也說明卢梭观点薄弱的一面。凡是沒有弄清卢梭的不平等学說的人，就不会懂得他的观点。而既然对这一学說流傳着很多誤解，則对卢梭的观点至今都理解得很坏，那就毫不足奇了。人們之所以把这些观点同托尔斯泰的观点或乔治·桑的观点混为一談，是因为他們对这些观点的眞正的理論基础沒有任何概念。事情弄到怎样的程度，下面的例子可以說明。

在其不久前出版的《革命的卢梭》(J. J. Rousseau révolutionnaire")一书中，阿利貝尔·梅叶这样說明卢梭关于不平等起源的論断的性质。"論不平等是一部能够使讀者惶惑和值得惋惜的著作(une oeuvre déconcertante et fâcheuse)。它同卢梭整个的政治学說不大相符。在某些方面，它甚至还和这一学說矛盾。它是一个例外，仿佛是他那本身包含这样多卓越思想的理論身上的疣物。"① 这完全

① 《卢梭全集》，第4卷，第54頁。

等于說：馬克思的經济学說，和他的其他的观点不大相符；这一学說是一个例外，仿佛是他那本身包含許多杰出的观点的理論身上的疣物。而最滑稽的是，这样一些批評馬克思經济学說的話，竟在英国和意大利流傳，英国著名的“費边社”（“Fabian society”）某些成員制造出这些評語，意大利某些工团主义理論家就鸚鵡学舌。人的天真是浩瀚无边的。

阿·梅叶在下面一段又說道：《論不平等》可以使人对卢梭政治思想的明白性产生怀疑，虽然一般說来，卢梭的政治思想是严謹的和确切的。①事实上这些思想只有在根据卢梭的不平等学說加以考察的时候才会变得十分的明白易解。

作为《論人类不平等的起源和基础》的作者，卢梭的偉大的理論功績就在于，他不滿意十八世紀盛行的对文明发展过程的唯心主义观点，而企图从不是思維决定存在而是存在决定思維的那个唯物主义原理的观点来看这个过程。他任何时候也沒有表述过这一原理。而且假使有某人把这一原理的唯物主义性质告訴我們的作者，他很可能，——甚至非常可能，——感到惶惑和生气，而擯斥这个原理。然而这一原理毕竟是他关于社会不平等的起源和发展的論断的基础。卢梭在自己的《論人类不平等的起源和基础》中得出的所有那些重要的理論上的結論，毕竟彻底浸透着这一原理的唯物主义精神。这些結論是极其重要的。卢梭作为思想家的光荣应当以这些結論为依据。不过这些极其重要的結論也給卢梭帮了倒忙，因为它們給他的实际方案带来了保守主义的和甚至是反动的因素。

他本人曾經說过，他絕沒有想到要使現代文明民族回复到原始时代的朴直渾厚中去。他认为自己所能有的最大的希望，就是制止

---

① 《卢梭全集》，第4卷，第55頁。

那些不大的国家的堕落，这些国家由于处在特殊幸运的环境下，还沒有来得及在文明和同文明有联系的淫風敗俗的道路上走得太远。怎样制止呢？卢梭向“立法者”呼吁。可是我們知道，按照他的学說，国家，从而还有立法权，是落在富有阶級的手上的。我們有什么根据可以指望立法机关会願意延緩社会发展的进程呢？难道这符合富有阶級的利益嗎？不。这些阶級的利益在于扩大他們和穷人的距离。卢梭自己就說，“能左右局势的人”絕不会違反自己的利益去行事。他能够指望的究竟是什么呢？他只有能够起来反抗可悲的必然性的人类自由的模糊的希望。換句話說，他只有在使他把必然和自由对立起来的那个哲学上的錯誤中，才能找到安慰。但是哲学上的錯誤并无助于实际方案的严謹性。而事实上我們看到，卢梭的实际方案常常是很不严謹的。在自己的《对波兰政府的考察》（“Considérations sur le gouvernement de Pologne”）中，他还劝告波兰人注意农业和“使金錢变成可鄙的和尽可能无用的东西”（rendre l'argent méprisable et, s'il se peut, inutile）①。这种劝告的实际意义当然等于零。卢梭自己也感到了这点。他赶紧申明：“我的意思不是要取消貨币流通，而是要延緩貨币流通，特别是要指明十分重要的一点：好的經济制度不是财政的和貨币的制度。”为了說明和证实自己的思想，他引证李庫尔，說他“为了在斯巴达根除貪婪心理，并沒有消灭硬币，而是使它变成铁币。”②也不用說，这类劝告和引证并未能在波兰人处境困难的时候帮助他們。而当忠于其小国理想的卢梭希望使波兰人相信，失去許多省份会給波兰共和国带来很大利益的时候③，波兰人可能把他的話当作一种恶毒的嘲笑。最后，在自己的关

---

① 《卢梭全集》，第4卷，第473—474頁。

② 同上书，第477頁。

③ 同上书，第443—444頁。

于波兰农民解放运动的論断中，卢梭表現出是一个眞正的保守派，在这个問題上，卡列林替卢梭辯护是枉費心机的①。卢梭劝人逐步地解放波兰农民，而“沒有显明的革命”(sans révolution sensible)②。

天才的卢梭尝受了眞正的智慧的悲哀。他不滿意所謂 la raison finit toujours par avoir raison（理性最后总归有理）的流行的空談。他需要有理性胜利的客观保証。沒有这些保証，他就不能相信理性会胜利。他看到，生产力的发展是人类历史运动的主要原因。他也看到，历史的运动要引起和扩大社会的不平等，以及和社会不平等密切相关的人的利己主义行为。他的难能可貴的智慧帮助他发現了这些重要的理論上的眞理。不过当时的甚至西欧最先进的国家的經济关系还不曾使人有任何理由可以指望：生产力的发展虽然引起和扩大社会的不平等，并且使風俗敗坏，但这种发展本身会提出一个社会阶級，能够用根本改造社会制度的办法来恢复平等和淳化風俗。因此卢梭最后只有反对經济上的进步。他也就这样做了。而反对經济上的进步，并未能使他制定出一种严謹而徹底的世界观。他的观点中有許多对旧思想的让步。著名的《薩伏依神甫的信条》就应該认为是最主要的一个让步，这本书里反对唯物主义的意見，都是很天眞的。

卢梭沒有从不平等現象、利己主义和奢侈淫蕩到处風行的那个社会制度中找到出路。这妨碍了他拟定出多少正确的切实可行的行动計划。不过这个人民的儿子是眞正热爱平等的，他对富人压迫穷

① 卡列林：《让·雅·卢梭——試論他的社会思想的特征》，圣彼得堡 1894 年俄文版，第126頁。这本出色的著作的缺点是作者过分偏袒了自己的主人公。他看不到卢梭的弱点。虽然他准备，用法国人的說法，“épouser toutes ses querelles”（“完全撇开他們的爭論”），但他并沒有給“霍尔巴赫派”以及一般說来十八世紀的唯物主义者以应有的評价。

② 《卢梭全集》，第 4 卷，第 495 頁。

人的現象衷心感到憤怒。就其同情說，他是徹头徹尾的民主主义者。例如在他就种种政治理論問題所写的每一頁紙上，都表露出他的热情奔放的民主主义的同情。他的社会契約說，除少数例外，乃是完全革命的学說。① 难怪罗伯斯庇尔和圣鞠斯特曾經自认为是他的学生，也难怪法国的无裤党人热爱过他。他說到平等时，声音里迸发出奔騰澎湃的革命热情。然而这种澎湃的热情，在現代法国資产阶級的溫文尔雅的儿孙們的心灵中，不能得到同情的响应。現在社会里的統治阶級的思想家之不能同情这种热情，就象他們不能同情卢梭对人类文化发展进程的唯物主义观点一样。对于这些思想家說来，这种热情“已經过时了”。而既然在他們看来，这种热情过时了，那么他們最好的确只有贊揚一番卢梭行文时素有的那种令人愉快的風格。

(王蔭庭譯)

---

① 我所謂例外，如卢梭认为，完善的国家里是不能容忍无神論者的。人們說，我們的作者更容易同宗教狂热分子和睦相处，而难同无神論者并容，这是公正的話。这里又暴露出他的世界观缺乏严謹性，因为它本身中就同时存在着唯心主义和唯物主义。在这里，大概比在任何地方都更明显地可以看出，卢梭世界观中这种缺乏严謹性的現象，对于他这个不善于指明摆脫他当时那可悲的社会境况的出路的人說来，在精神上是何等的必要。他信仰来世生活的主要理由是他认为人的正义的行为最后应当受到奖励。然而在非正义注定地占着統治地位的那个社会里，正义怎么能够得到奖励呢？于是只有信仰灵魂不死。而且卢梭不止信仰而已，他还宣布說，凡是不信仰灵魂不死的人都应当予以追究，甚至处死。